المغرب والأندلس

آفاق إسلامية
وحضارة إنسانية
ومباحث أدبية

الدكتور
مصطفى الشكعة

الناشرون
دار الكتب الإسلامية
دار الكتاب المصري
القاهرة
دار الكتاب اللبناني
بيروت

المغرب والأندلس

آفاق إسلامية
وحضارة إنسانية
ومباحث أدبية

الدكتور
مصطفى الشكعه

الناشرون
دار الكتب الاسلامية
دار الكتاب المصري
القاهرة
دار الكتاب اللبناني
بيروت

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

وَبِهِ نَسْتَعِينُ

الإهـــداء

الصديق الكبير ، الوزير العالم ، معالى الحاج محمد أبا حنينى وزير الدولة المغربى صاحب جهود مخلصة سخية فى البحوث الإسلامية والأدبية فى الآفاق المغربية والأندلسية ، بذلها فى سماحة العلماء ، وسهر عليها فى تواضع واستحياء .

ولما كان أولو الفضل جديرين بالتجلّة ، خليقين بالتكريم ، فإنى أهدى إليه هذا الكتاب المتواضع ، تحية لجهده ، وتكريماً لشخصه ، وتقديرا لفضله .

مصطفى الشكعه

هـذا الكتـاب

للمغرب فضل كبير وجهد مشكور فى الحفاظ على قدر عظيم من تراث المسلمين وعطاء عقولهم فى الأندلس وفى القطر المغربى نفسه ، ولقد تمثل هذا الفضل فى جهود أهلنا المغاربة أنفسهم من قدامى ومحدثين .

وإن رجال المغرب وعلماءه وأدباءه المعاصرين لايفتأون يبذلون الكثير من الجهود المرموقة فى إحياء عطاء العقل الإسلامى المغربى والأندلسى من علوم وفكر وحضارة وأدب فى شكل ندوات تعقد ، ومؤتمرات تنظم ، ومهرجانات تقام ، ومحاضرات تلقى ، وكتب تحقق ، وآثار تنشر ، يستوى فى بذل هذه الجهود العلماء أصحاب المناصب الرسمية والعلماء الجامعيون والعلماء المتفرغون ، وهم - فضلا منهم وتواضعا - لا يستقلون وحدهم بهذه الأعمال - وهم أهل لأن يفعلوا - وإنما يوجهون دعوات كريمة إلى إخوانهم العلماء المشارقة ، وينزلونهم منازل كريمة ، وييسرون لهم سبل المشاركة فى تلك الندوات ، والإسهام فى هذه المؤتمرات التى ينتظر منها والأمر كذلك أن تؤتى أطيب الثمرات وأعمق الدراسات .

ولقد كان لنا شرف الإسهام فى عدد من هذه المؤتمرات والندوات بدعوات كريمة من الحكومة المغربية الجليلة ممثلة فى وزارة الثقافة ، قدمنا فيها عدداً من المباحث الأدبية والفكرية والحضارية المتضمنة فى هذا الكتاب .

وإن فضل المغاربة لايقف عند عنايتهم بالدراسات الأندلسية ، ولاعند احتفالهم بالمباحث المغربية ، وإنما يمتد نشاطهم ليشمل المباحث المشرقية أيضا دراسة ومعايشة ومتابعة وعطاء وتحصيلا ، ولعل الاهتمام الذى لقيه منهم عالم مشرقى مصرى مثل الإمام السيوطى لايقل عن اهتمامنا نحن المشارقة به ، والأمثلة على ذلك كثيرة وجليلة لايحيط بها حصر أو استقصاء .

وإذا كان لبعضنا نحن الباحثين من أهل المشرق جهود فى الدراسات المغربية والأندلسية ، فإنها تظل دون ما ينتظر منا إذا ما قيست بعناية إخواننا العلماء

المغاربة بالدراسات المشرقية ، ومن ثم كان ذلك أحد الأسباب التى دفعت بى إلى إنشاء هذا الكتاب تحية لأهلنا فى المغرب ، وتوطيدا لروابط الأخوة بيننا ، ودعما لنشاط عقلى متبادل بين علماء المغرب والمشرق ، أسأل الله أن يديمه ويباركه لكى يعود بالنفع والخير على أبناء الأمة العربية والإسلامية ، فلقد آن الوقت الذى يتحتم فيه على العقول المسلمة أن تستيقظ من سباتها ، وأن تشرع فى العطاء استئنافا لأمجاد علمية سلفت ومتابعة لإنجازات إنسانية عبرت ، وفى المغرب خير كثير وعلم وفير ، وفى المشرق كذلك خير كثير وعلم وفير ، فإذا ما حدث التمازج واكتمل التقارب ، حدثت الصحوة العقلية ونشطت اليقظة الفكرية اللتان تعيدان أمتنا إلى الحياة فى زمن يحقق العلم فيه كل يوم إنجازات جديدة وقفزات مثيرة .

(١)

يتضمن هذا الكتاب ثمانية فصول أو بالأحرى ثمانية مباحث موصولة الأسباب بالمغرب والأندلس ، سواء فى ميادين الفكر أو الحضارة أو التاريخ أو الأدب أو التراجم ، وهى جميعا تصدر عن معين واحد هو المعين الإسلامى ، وتنتظم عقدا واحدا خيوطه دعائم إسلامية ، وحباته معالم حضارية إنسانية ، يفيد منها العقل الإنسانى أيا كان اتجاهه ، وحيثما كان انتسابه .

يمثل المبحث الأول مواقف المستشرقين من الحضارة الأندلسية ، ويبين أن الاتجاه السائد بينهم هو معاداة الإسلام ومحاولة تشويه معالمه ، كما يبين أن هناك اتجاها آخر يتوخى الإنصاف ويسلك مناهج الاعتدال ، ولعل أشد الفريق المعادى للإسلام ضراوة هم الهولندى رينهارت دوزى وفرانسسكو سيمونيت وكلوديو سانشيز البرنس Albornoz ، وهذان الأخيران أسبانيان لايزالان على قيد الحياة حين كتابة هذه السطور وإن كانا فى العقد التاسع أو العاشر من عمرهما ، فأما دوزى فكان ملحداً يكره الكنيسة ، فإذا كانت له أسبابه فى ذلك ، فإن كراهيته للإسلام وحملاته على المسلمين ليس لها من أسباب ظاهرة اللهم إلا نفس مريضة ونهج من الفكر معيب ، هذا على الرغم من مؤلفاته الكثيرة فى ميدان الدراسات الأندلسية وأما كلوديو سانشيز البرنس فقد أهمل

شأن العرب والمسلمين ، وأسقطهم من تاريخ أسبانيا ، وهو شيء يدعو إلى التعجب ، لأن عددا من المستشرقين الأسبان المعاصرين والراحلين يقرر أنه لولا القرون الثمانية التى عاشها الإسلام فى أسبانيا لما جرى لها ذكر على صفحات التاريخ .

ويأتى دور المستشرق فرنسسكو سيمونيت ، وهو أشد المستشرقين شراسة فى أسبانيا يحمل شحنة مكثفة من الكراهية للإسلام وحضارته وإنكار منجزاته .

لقد كان علينا أن نواجه هذا الصنف من المستشرقين الذين تنكبوا أمانة المنهج ، وأن نتابع أخطاءهم ونرد عليهم بما يدحضها من مرتكز الوقائع الثابتة والأخبار الموثقة ، وهى أخطاء يصعب إحصاؤها لكثرتها ، منها على سبيل المثال ماذكره بروفنسال عن عدد سكان الأندلس ، وتشويه دوزى لتاريخ المرابطين وغير ذلك كثير مما هو وارد فى متن الكتاب ، وقد عمدنا فى الرد على هؤلاء بإبراز مناقضات لأخطائهم بأقلام مستشرقين من أمثالهم حيناً ، وباستنطاق الوثائق التاريخية الثابتة حينا آخر .

وأما سيمونيت وأكاذيبه فقد تابعناه فصلا بعد فصل ، وفقرة بعد فقرة ، نفند أخطاءه ، وننقض آراءه ، وهى جميعا لاتصمد طويلا أمام المناقشة الجادة ، لكونها قائمة على التزييف حينا ، وعلى الاختلاق حينا آخر ، والجنوح عن المنهج العلمى السليم حينا ثالثا ، ولقد عجبنا كثيرا من أمر هذا المستشرق لأن بعض مواطنيه من المؤرخين يحسنون الظن به ، ويضعونه فى موضع بارز من مواقع التقدير .

غير أن الأمانة فى العرض والسلامة فى المنهج قد حتمتا علينا أن نذكر عددا من المستشرقين الذين اهتموا بالدراسات الأندلسية والتزموا الأمانة العلمية ، وحرصوا على تقرير الحقائق التاريخية فى حيدة محمودة وأمانة مشكورة ، لا يغضّ من قدرهم ما قد تختلف فيه معهم من آراء ، لأن اختلاف وجهات النظر بين العلماء شيء معترف به من قديم الزمان ، ولأن القوم ليسوا مسلمين ، ومن ثم يكون من الصعب عليهم التعمق فى الإسلام بالقدر الذى

يؤدى إلى صواب أحكامهم فى كل مايعرضون له ، لأن الإسلام ليس عقيدة وحسب ، وإنما هو عقيدة وحضارة ، وأسلوب معاملة ، ونهج حياة ، ونظام حكم .

لعل أقدم هذا الطراز المحترم من المستشرقين الأسبان باسكال جايانجوس P.gayangos الذى أحب الحضارة الإسلامية فى الأندلس ، وشاد بها فى كتاباته ، ولعل أبلغ مظهر لذلك هو ترجمته لكتاب نفح الطيب – على ضخامته – إلى اللغة الإنجليزية ، وقد كان من الأيسر عليه أن يترجمة إلى الأسبانية ، وهى لغته ، ولكنه آثر الترجمة إلى الإنجليزية لأنها أكثر انتشارا من الأسبانية ، ومن ثم يكون النفع به أوفر ، والفائدة منه أشمل .

ومن هؤلاء المستشرقين المنصفين أيضا أميريكو كاسترو A.Castro مؤلف كتاب « حقيقة أسبانيا » الذى أفاض فى الحديث عن أسبانيا الإسلامية ، ووفى القرون الإسلامية الثمانية حقها فى كثير من الحيدة والابتعاد عن الهوى والبرء من الغرض .

على أن أكثر المستشرقين الأسبان قرباً من الثقافة الإسلامية وتعمقا فيها ، وتوفرا عليها ، هو العالم الكبير فرنسسكو كوديرا الذى يعرف لأسبانيا الإسلامية وزنها الحقيقى ، وقد ذكر أنه هو نفسه من أحفاد العرب المسلمين ، وأن لقبه «كوديرا» ليس إلا اللفظة العربية «قديرة» وكان يحرص على كتابة لقبه على أغلفة كتبه بهذا الرسم العربى . وكوديرا هو تلميذ للمستشرق الكبير باسكال جايانجوس الذى مرّ ذكره قبل قليل ، غير أن الأمر الأكثر أهمية من ذلك هو أن كوديرا قد أسس مدرسة استشراقية أندلسية فريدة ، كان أفرادها لفرط ولائهم لأستاذهم ، ولأمانة استمساكهم بمنهجه يعرفون ببنى كوديرا ، وهم الثلاثة الكبار : خوليان ريبيرا ، وآسين پلاثيوس ، وجارسيا جومس . لقد نقع هؤلاء الثلاثة – تماما مثلما فعل عميدهم – أنفسهم فى الثقافة الإسلامية نقعا ، فكانت لهم المؤلفات النفيسة ، والبحوث المبتكرة ، والتحقيقات الدقيقة لكثير من كتب التراث ، بل والاكتشافات المثيرة عن مدى تأثر بعض الأعمال الأدبية الأوربية الكبرى بالأصول الإسلامية ، هذا فضلا عن تصويباتهم لأخطاء

كثير من أقرانهم المستشرقين على النحو الذى بيناه تفصيلا فى موضعه من هذا الكتاب .

(٢)

والفصل الثانى أو المبحث الثانى خصصناه للقاضى عياض عَلَمِ المغرب وَعَالِمِه وقاضيه الذى قيل عنه لرفيع مكانته : لولا عياض ماعرف المغرب . كان طبيعيا ونحن نفرد كتابا يشمل بحوثنا عن المغرب والأندلس أن يكون القاضى عياض واحدا من الأعلام الذين نتوفر على دراساتهم ونفسح لهم مكانا كريما رحيبا ، فهو القاضى الفقيه المفسر الراوية المحدث المؤرخ المحقق الأديب الخطيب الشاعر الثائر ، ثم هو بالإضافة إلى ذلك السياسى المحنك والزعيم المطاع والقائد المظفر ، ولذلك فإن المبحث الذى خصصناه به هو : « القاضى عياض بين مناهل العلم والأدب ومعاناة السياسة والحرب» .

إن القاضى عياضاً ابنا لمدينة سبتة بكل خصائصها المتميزة . وإن نشأته مغربية أندلسية ، وثقافته إسلامية مشرقية مغربية ، وشيوخه هم جلّة شيوخ الزمان ، أخذ عن المغاربة والأندلسيين منهم تلقّياً ومشافهة ، وأخذ عن غيرهم من المشارقة قراءة ومكاتبة ، ومثلما جلس للقضاء فى أكثر من بلد ، جلس للعلم فى أكثر من موقع ، تلاميذه من الصفوة ومريدوه هم كل الناس ، ومؤلفاته بلغت من الشهرة والذيوع والاحتفال بها ماهى به جديرة ، مثل كتاب « الشفا بتعريف حقوق المصطفى» و« مشارق الأنوار على صحيح الآثار » ، و« الإكمال » (أكمل به «المعلم بفوائد كتاب مسلم» لشيخه المازرى) ، و «الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع» ، و«شرح حديث أم زرع» ، و« الإعلام بحدود قواعد الإسلام » ، و « تاريخ سبتة » و« ترتيب المدارك وتقريب المسالك فى معرفة أعلام مذهب الإمام مالك» ، و« الغنية» فى ذكر مشايخه .

لو أن تلك وحدها ميزات القاضى عياض لكانت كافية لأن تجعله من أعلام علماء المسلمين وليس علماء المغرب وحده ، ولكن الجانب الآخر من حياة عياض ، وهو جانب عريض معطاء ، قد أضاف إلى شخصيته من المزايا

والشمائل ماجعله جديرا باحتلال مكانته الرفيعة ، فلقد كان أبا للسبتيين جميعا وشيخا وقائدا وإماما ، ومن ثم كان عليه أن يخوض معارك السياسة ويضطر إلى معاناة الحروب . لقد خاض أكثر من معركة حربية دفاعا عن بلدته ، وحفاظا على استقلالها ، ووفاء لبيعة عقدها لبنى تاشفين ضد بنى عبد المؤمن الذين لم يرتض حكمهم للأسباب التى وردت فى مكانها من متن هذا الكتاب .

لم يكن القاضى عياض حين مزج بين العلم والسياسة والقضاء والحرب بدعا بين علماء المسلمين ، فماأكثر من قاد الجيوش منهم ، وأبلى البلاء الحسن ، ونال شرف الشهادة ، لقد قاد أسد بن الفرات جيش المسلمين وأساطيلهم البحرية فى فتح صقلية واستشهد على أسوار سرقوسة وهو يقوم بمهاجمتها ، وكان آنئذ قد تجاوز العقد السابع من عمره ، ولماذا نذهب بعيدا؟ إن شيخه أبا على الصدفى قد استشهد غازيا ومجاهدا فى وقعة قتندة سنة ٥١٤هـ .

لكل تلك الشمائل ومن أجل هذه الفضائل كان القاضى عياض حريا بأن يخصص له بحث واف عن تحليل شخصيته فى النطاق العلمى الدينى الفكرى الثقافى ، وفى المجال السياسى القيادى العسكرى الحربى ، فقليلون أولئك الذين نهجوا سبيله ، وسلكوا دربه ، وأبلوا بلاءه ، وخاضوا غمار وقائعه مستبسلين فى الدفاع عن عرينهم ، وأخيرا مات عياض غريبا عن بلده ، بعيدا عن مسقط رأسه ومسرح جهاده ومراتع صباه .

(٣)

والفصل الثالث أو المبحث الثالث موضوعه «ابن رشد وقضية الإيمان» ، إن ابن رشد علم من أعلام الفكر الإسلامى ، وإذا كان تراثه الفكرى ملكا للمسلمين جميعا ، بل للإنسانية كافة ، فإن مقامه وأسفاره كانت بين الأندلس والمغرب ، فهو قرطبى المولد مغربى الوفاة ، إنه والأمر كذلك شركة بين المغرب والأندلس، وليس ذلك بالأمر الغريب ، فكثيرا ما كانت الأندلس تحكم من المغرب كما كانت المغرب فى كثير من الأوقات تحكم من الأندلس ، فكانتا وطنا واحدا وشعبا واحدا .

على أن صلب هذا المبحث هو قضية الإيمان عند ابن رشد ، ذلك أن المفكر المسلم الكبير كان ضحية حملة ظالمة قادها بعض الدارسين الغربيين ، وسار فى ركابهم بعض تلامذتهم من الدارسين المشارقة ، اتهموه بالإلحاد والمروق ، ونسبوا إليه أمورا وآراء هو منها براء . إنها حلقة فى سلسلة الكيد للنابهين من أعلام المسلمين حتى تهتز ثقة جمهرة المسلمين فى أعلامهم ، ومن ثم يكون ذلك بداية الطريق للكيد للإسلام نفسه والنيل منه .

هناك مدرستان أوربيتان تتهمان ابن رشد بالإلحاد والمروق ، المدرسة الأولى أعجبت بشروحه لأرسطو ، ثم نسبت إليه ألوانا من البدع وضروبا من الإلحاد كانت تمثل ميولهم وتتسق مع نزواتهم ، وأطلقوا على أنفسهم اسم الرشديين أو المدرسة الرشدية مع أن ابن رشد برىء منهم ومن أفكارهم وقد كانوا فى الأصل غير مؤمنين بتعاليم الكنيسة ، فبحثوا عن اسم كبير يختبئون خلفه ، فلم يجدوا اسما أكبر ولا ألمع من ابن رشد ، فنسبوا أنفسهم زوراً وبهتانا إليه .

وأما المدرسة الثانية فكان رأسها القسّ الفيلسوف توما الأكوينى الذى اتهم ابن رشد بالزيغ وأطلق عليه لقب كبير الملحدين ، وهو اتهام يدعو إلى العجب إذا لم يكن يدعو إلى السخرية ، لأن توما الأكوينى هذا سارق لفكر ابن رشد ، مغتصب لنظرياته فى التوفيق بين الدين والعقل ، ولسنا وحدنا الذين نقول بذلك وإنما هناك قس أسبانى مستشرق جليل هو آسين بلاثيوس الذى يقول إن طبيعية الأحداث الثقافية والتداخلات الفكرية تثبت بما لايدع مجالا للشك أن توما الأكوينى قرأ كتب ابن رشد ، وبخاصة كتابيه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و « كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة » . ومن العجب أن توما الأكوينى الذى يعتبر ابن رشد كبير الملحدين يأخذ آراءه – أى آراء ابن رشد – فى التوفيق بين الفلسفة والدين لكى يرد بها على الملحدين من أبناء طائفته .

إن موجات الكيد لابن رشد ومحاولة إلصاق الاتهامات المريبة به لم تقف عند تلك الحدود وإنما وجد من يدعى أن ابن رشد قد ألف كتبا فى الإلحاد ، فالمستشرق رينان يدعى أنه وقع على نص يفهم منه أن ابن رشد كان يحتقر

الديانات ، غير أنه لم يأت بهذا النص ، ولو كان مايقوله صحيحا لما تردد مرة واحدة فى نشره على الملأ ، ومن الأمور الغريبة الجديرة بالذكر أن رينان هذا كان خارجا على الكنيسة .

وهناك افتراءات أخرى أكثر سخافة وجّهها خصوم الفكر الإسلامى إلى ابن رشد أوردناها ورددنا عليها فى مكانها من هذا الكتاب .

أما إيمان ابن رشد فهو فوق الشبهات ، وهذا الإيمان يتجلى فى الكثير من مؤلفاته الفقهية والعقائديه والفلسفية ، فلقد كان الرجل طبقا لما هو معروف عنه من كبار فقهاء المالكية ، بل من كبار فقهاء الإسلام على مختلف المذاهب ، فكتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » من خير كتب الفقه الإسلامى ، خاصة فى مواطن المقارنة فى القضايا الفقيه بين المذاهب . وأما كتابه « كشف مناهج الأدلة » فإنه يحدد فيه أبعاد فكره الدينى ، وأعماق عقيدته الإسلامية ، وآفاق إيمانه بالله ربا واحدا لاشريك له وبمحمد نبيا ورسولا . إنه فى هذا الكتاب يتحدث عن قدم العالم ، وعن أدلة وجود الله ووحدانيته ، وعن الشرائع السماوية جميعا ، وأنها هادية إلى السعادة ، آخذة بيد الناس إلى الخير ، عاصمة لهم من الزلل ، ويقرر أن الشريعة الإسلامية هى أفضل الشرائع جميعا ، ولذلك كانت هى خاتمتها ، كما يتكلم ابن رشد فى كتابه هذا عن إيمانه بالمعاد من بعث ونشور وثواب وعقاب وجنه ونار .

لقد حان الوقت الذى نذيع فيه كلمات صادقة موثقة عن إيمان ابن رشد ، تنصفه من خصومه والكائدين له والحاقدين عليه ، وهم فى حقيقة أمرهم كائدون لعقيدته حاقدون على دينه .

(٤)

ويختص المبحث الرابع بأحد أشهر الجغرافيين المسلمين ورائد علم الكارتوجرافيا على المستوى الإنسانى والعالمى . إنه العالم المسلم العربى المغربى ، الشريف نسباً ، الحسنى جداً ، ابن مدينة سبتة الشريف الإدريسّى ، مؤلف

واحد من أشهر كتب الجغرافية الذى جعل عنوانه « نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق » .

وإذا كان الإدريسى قد بلغ فى فنه من الشهرة ماقد بلغ ، فإن ذلك لايقلل من قدر العلماء المسلمين فى هذا الميدان ، ولاينال من مكانتهم العلمية الرفيعة ، فالرحالة المسلمون جميعا رواد فى ميادين البحث والاستكشاف من حيث دقة المشاهدة ، وبراعة الوصف ، وعمق البحث ، وصدق الخبر ، وأمانة التقرير . إن السلطان العالم « أبو الفداء » يذكر فى كتابه « تقويم البلدان» ستين جغرافيا مسلما من أصحاب المؤلفات ، وقد عاشوا جميعا قبل الإدريسى ، ناهيك بعدد العلماء المتخصصين فى نفس الحقل ممّن جاءوا بعده ، وأقدارهم ونفاسة مؤلفاتهم .

والإدريسى لم يكن عالما جغرافيا وحسب - شأنه فى ذلك شأن أكثر العلماء المسلمين - وإنما كان متعدد المواهب ، متشعب آفاق المعرفة ، فقد كان شاعرا أديبا ، وكان عالما فى الصيدلة ، وكان عالما فى النبات ، وله فى ذلك كتاب نفيس مشهور عنوانه « الجامع لصفات أشتات النبات ».

على أن شهرة الإدريسى ونبوغه يكمنان فى علم الجغرافيا وفنّ الخرائط على وجه سواء ، وإن كان أكثر تميزاً فى الفن الثانى الذى يعتبر كبير رواده ورأس ممارسيه .

ولمزيد من البيان فى نطاق الاختصار - ففى متن البحث بسطة وتفصيل - نذكر أن ميدان النشاط العلمى الجغرافى للإدريسى كان جزيرة صقلية بعد خروج المسلمين منها ، وكانوا قد عاشوا فيها نحواً من ثلاثة قرون ينشرون فيها العلم ويوثقون الحضارة الإنسانية ، وكان يحكم صقلية آنذاك الملك النورمانى «روجار» الذى كان محبا للعلم والعلماء ، وكان العلم آنذاك مكرّساً فى عقول المسلمين ، فأكرم من رغب فى البقاء منهم فى مملكته فى جوّ من التسامح والتكريم على العكس تماما مما فعله نصارى الأسبان حين أنزلوا بالمسلمين من ألوان القتل والتعذيب مالم تسمع البشرية عن مثله ، اللهم إلا ما جرى ويجرى

فى بعض الأقطار الشيوعية المعاصرة ، أو تلك التى تسبح فى فلكها ، أو بعض ماتمارسه الحكومات الدكتاتورية فى وطننا العربى الكبير .

لقد كان «روجار» من الملوك المثقفين الـحـثين عن المعرفة ، ومتى كان الملك أو الحاكم مثقفا مستنيرا ، كان أقرب إلى السماحة وأدنى إلى الاعتدال ، وكان «روجار» بالإضافة إلى ذلك مغرما بعلوم الجغرافيا والبلدان ، فأرسل يستدعى الشريف الإدريسى وأحسن استقباله وأكرم وفادته وطلب إليه تأليف كتاب دقيق عن جغرافية العالم ، مع رسم خريطة للكرة الأرضية ، فاستجاب له الإدريسى بعد أن وضع منهجا دقيقا لذلك ، وأرسل البعثات المزودة بنصائحه المصحوبة بالآلات والأدوات فضلا عن الرسامين والمصورين ، فلما تجمعت مادة الكتاب ، سواء مما كان كتبه بنفسه أو مما جمعه تلامذته ، صنع الكرة الفضية الضخمة المعروفة ، ورسم عليها الأقاليم السبعة وأوضح عليها الأقطار والأنهار والبحار والخلجان والأودية والمدن الكبرى والصحارى وحدد المسافات ، ثم نقل ذلك كله إلى خريطة كبرى على الورق فكانت أدق خريطة لهذا الكوكب حتى زمانه . ثم كان بعد ذلك جهده فى كتابة « نزهة المشتاق» الذى جاءت المعلومات الواردة فيه عن أماكن كثيرة مضاهية تماما لما كتبه المستكشفون المحدثون .

ومن ثم كان الاهتمام بهذا العالم الرائد العربى المغربى المسلم مما لاينبغى أن يخلو منه كتاب موضوعه المغرب والأندلس . لقد بلغت جهود الشريف الإدريسى الأوج بشهادة العلماء الفرنجة أنفسهم الذين قرروا أن «نزهة المشتاق» هو أفضل رسالة فى الجغرافية فى القرون الوسطى .

(٥)

ويتناول المبحث الخامس نظريات ابن خلدون وأفكاره ، وبخاصة مايتعلق بمنهجه فى علم التاريخ ونظريته فى العمران . إن شخصية ابن خلدون الفذة ، وثقافته الرحبة، وتجاربة الكثيرة ، وأسفاره الطويلة ، ورحلاته المتنوعة، وكونه حصيلة ثقافة مغربية أندلسية إفريقية مصرية فى النطاق الإسلامى الشمولى،

كل هذا الحشد من المعارف والتجارب صنع منه عالما متميزا بكل المقاييس ، مقاييس زمانه ومعايير زماننا .

لقد وضع ابن خلدون لنفسه منهجا فى دراسة التاريخ يتلخص فى قبول أخبار بعينها ورفضه أخبارا أخرى ، كان يجرى عملية تنقية لها تدخل حينا تحت باب الرفض وحينا آخر تحت باب التصويب ، مستلهما منهج علماء الحديث فى الجرح والتعديل ، فأدهش بذلك علماء التاريخ المحدثين ، الذين هم على غير صلة وثيقة بالعلوم الإسلامية ، ومن ثم أطلقوا عليه – وهو أهل لذلك – فيلسوف التاريخ .

يرى ابن خلدون أن التاريخ حال كونه بريئا من الأخطاء ، مجرداً من التزيد خالياً من المبالغات والتشويه ، هو الوعاء الكبير الذى يضم أخوال الأجيال التى عمرت الأرض ، والدول التى حكمتها ، فهو والأمر كذلك فنّ جليل وعلم شريف .

إن استقراء أحداث التاريخ واستنطاقها واستبطانها وتحليلها كونت لدى ابن خلدون عطاء ضخما فى النطاق الاجتماعى الإنسانى ، فعمد العالم المسلم الكبير إلى ترتيب هذا العطاء ، ونسّق مضامينه وعناصره ، وحلل جواهره وظواهره ، وغاص فى أعماقه وجال فى أطرافه ، فتمثل له المجتمع الإنسانى بشكل من أشكال الشمول من بَشَر ومُلْك وسُلْطان وكسْب ومعاش وبداوة وحضر وصنائع وعلوم إلى غير ذلك من جواهر المجتمع ، فأعمل ذهنه فى روية وتعمق ، وقدح فكره فى بسطة وتدبر ، مع الملاحظة الذاتية والمشاهدة الشخصية ، وانتهى إلى آراء صارت فيما بعد نظريات عرفت بالعمران البشرى أو الاجتماع الإنسانى ، ولقد تحمس بعض الدارسين لهذه الآراء فجعلوا منها قوانين ثابتة مثل قانون الجاذبية وغيرها مما هو معروف لدى علماء الكونيات والفلك والفيزياء والرياضيات .

غير أن دارسى نظرية العمران ذهبوا فى تحليلها مذاهب شتى ، تتلاقى حينا وتتناقض حينا آخر ، وغفلوا تماما عن أن إطارها دينى ، وعناصرها إسلامية بحتة مع بعض الاستثناءات ، وهو ما حاولنا إثباته فى الفصل الخاص بذلك من

هذا الكتاب . فالمجتمع الذى تصوره ابن خلدون ، والعمران الذى رسمه ، إسلامى المبدأ والمنتهى ، لأن نظام الحكم الذى اختاره للعمران البشرى سماوى غير أرضى ، إسلامى غير وضعى ، تمثل فيه المجتمع المسلم فى أزهى عصور الإسلام . لقد تبنى ابن خلدون نظام الخلافة الإسلامية لحكم المجتمع ، وتحدث عن الإمامة ، وولاية العهد ، وأهل الإمامة وأهل الاختيار ، كما تحدث عن الحكومة والقضاء والحسبة والدواوين حينما طبقت فى العصور الإسلامية الزاهرة ، ولقد حرص ابن خلدون على أن يؤيد أكثر أفكاره بالآيات القرآنية الكريمة ، وأحيانا بالأحاديث النبوية الشريفة ، وكأنما قصد عن عمد إلى أن يسجل أن القرآن الكريم هو المصدر الأصيل لكل ما يتصل بأسباب الحياة السوية فى المجتمع الإنسانى الأمثل .

ومن الشواهد الأساسية فى هذا المضمار أن ابن خلدون قد تبنى لنظام الحكم كتاب طاهر بن الحسين إلى ولده عبد الله حين ولاه المأمون حكم مصر ، وهو كتاب يمثل دستورا راقيا للحكم ، تنبع فقراته جميعا من القيم الإسلامية . ولم يقف الأمر بابن خلدون عند ذلك ، وإنما عاد فتبنى رسالة عمر إلى أبى موسى الأشعرى وجعلها الأساس الذى يقوم عليه القضاء فى العمران البشرى ، وهى رسالة معروفة لجميع المشتغلين بشئون القضاء .

لقد تابعنا ابن خلدون فى عناصر نظريته هذه ، فإذا به منسجماً مع نفسه كعالم من علماء المسلمين ، ورأس من أعلام مفكريهم ، وواحد من قضاة مصر العظام . ونحن نأمل عندما نكمل كتابنا عن ابن خلدون الذى نرجو ان يصدر قريبا بإذن الله أن يكون فيه ما يميط اللثام عن كثير من الأخطاء التى تورط فيها دارسو ابن خلدون من عرب وأوربيين .

(٦)

والمبحث السادس فى هذا الكتاب خصصناه لوزير العلماء وعالم الوزراء وأديبهم وشاعرهم لسان الدين بن الخطيب الذى يمثل إحدى الظواهر الثقافية السياسية العلمية البارزة فى سماء الأندلس إبان القرن الثامن الهجرى .

لم تكن غرابة شخصية لسان الدين نابعة من كونه وزيرا عالما أديبا ، فقد كانت ظاهرة اختيار الوزراء من صفوف الأدباء مألوفة فى الأندلس حسبما أشرنا فى أكثر من موضع ، سواء فى هذه المقدمة أو فى متن فصول الكتاب ، لقد كان كل من أبى محمد بن حزم وأبى الوليد بن زيدون الشاعر وولده أبى بكر وابن زمرك وزراء ، بل كان بعض الوزراء من الأطباء الأدباء مثل ابن زهر ، وأبى يوسف حسداى بن إسحاق بن عزرا ، وكان حسداى هذا حسبما ينم اسمه من اليهود ، وليس فى ذلك كبير ضير ، فالإسلام يحترم العلماء كل العلماء ولو كانوا غير مسلمين ، طالما كان سلوكهم مرضيا ، وكانوا فى جانب السماحة والبعد عن التعصب المقيت .

غير أن لسان الدين كان يمتاز عن هؤلاء جميعا ، ومن ثم لم يكن يعرف فى ساحة الحكم بمجرد كونه وزيرا ، ولكنه كان يلقب بذى الوزارتين ، وهو لقب انفرد به دون غيره لفضله فى فن الحكم وفنون المعرفة الأخرى التى أسهم فى إثرائها بالعديد من المؤلفات النفيسة فى الفقه والشريعة والسياسة وعلم الكلام والتصوف واللغة من نحو وصرف والتاريخ والطبقات والتراجم والرحلات والبلدان والطب والفلسفة والصيدلة والبيطرة والبيزرة والأدب بعامة والقصيد والموشحات بخاصة ، هذا فضلا عن كونه أديبا شاعرا .

إن لسان الدين والحال كذلك يعتبر ظاهرة فذة فى الأفق الأندلسى ، ومثلما لقب بذى الوزارتين فقد لقب أيضا بذى العمرين ، لأن إنجازاته هذه لايتأتى، لصاحب عمر واحد أن يحققها ، وكان لسان الدين لاينام الليل لأرق كان مصابا به ، فكان يقضى النهار فى مشاكل السياسة والحكم ، ويمضى الليل فى القراءة والتأليف ، ومن ثم فقد جعل من الليل الذى ينامه الناس عمرا ثانيا مباركا .

لقد كان موضع اهتمامنا فى الفصل أو المبحث الذى خصصناه للسان الدين منهجه فى التأليف ، وبخاصة كتابيه « الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة » و «السحر والشعر » وينتمى كل كتاب منهما إلى فن بذاته ، فالأول ينتمى إلى فن التراجم ، والثانى ينتمى إلى فن الاختيارات

الشعرية ، وإن كان إطار الأدب يجمع بينهما ، ولقد تناولنا كلا منهما بغير قليل من التفصيل فنيا ومنهجيا .

ومن المؤسف أن يدفع لسان الدين حياته ثمنا لنبوغه ، فقد استبد الحقد الأسود بحسّاده ، وكان أحدهما ... وصنيعته ، وهو ابن زمرك الوزير الوشاح والآخر هو القاضى النباهى فاضطر للهجرة إلى المغرب وفيها عاش حياة قصيرة مثمرة بالعلم والتأليف رغم المطاردات التى لاحقته ، ولكنه فى النهاية وقع ضحية الغدر والشر فسجن ثم قتل فى سجنه ، وأشعلت النار فى رفاته ، ثم دفن على مقربه من باب المحروق فى مدينة فاس . الشىء العجيب أن التهمة التى وجهت إلى لسان الدين كانت الإلحاد ، والشىء الأشد عجبا أن يقع العدوان عليه فى الوقت الذى كان يعدّ نفسه فيه للسفر إلى بيت الله الحرام ، لكى يؤدى فريضة الحج ملبيا نداء الرحمن مكبرا مؤمنا.

ومهما كان الأمر فقد كان لسان الدين أحد ألمع عقول الأندلس وثمرة لحضارته مثلما كان ابن خلدون أحد ألمع عقول المغرب وثمرة لحضارته .

(٧)

والمبحث السابع خصصناه لجانب من نبوغ المؤرخ الأندلسى الكبير أبى مروان بن حيان ، وجعلنا عنوانه « أبو مروان بن حيان بين الأدب الإبداعى وكتابة التاريخ» . إن أبا مروان واحد من أشهر مؤرخى الإسلام ، ولكنه اختص بتاريخ الأندلس دون غيره من الأمم الإسلامية ، وتعتبر كتبه مزاجا من الأدب والتاريخ .

صحيح أن مؤرخى الإسلام فى المشرق والمغرب والأندلس كانوا على قدر كبير من تعاطى الأدب مخلّقا من قرائحهم ، أو مجموعا مسطورا فى كتبهم مثلما هو الحال عند الطبرى وابن مسكويه والمسعودى وابن طباطبا وابن الأثير وابن عساكر وابن النديم والمقريزى وابن تغرى بردى والسيوطى من المشارقة ، وابن صاحب الصلاة وابن عذارى والحميرى والمراكشى والقاضى عياض ولسان الدين من الأندلسيين والمغاربة ، ولكن أبا مروان بن حيان كان يختلف عن

هؤلاء جميعا بكونه أدّب التاريخ أى كتب التاريخ بقلم الأديب البليغ ذى الموهبة الفذة والملكة المبدعة ، ذلك أن نشأته الأولى كانت نشأة المتأدبين ، فأستاذه صاعد الأندلسى ، وكان يجلس إليه مجلسا خاصا للتلقى والتعليم ، فأحسن تعليمه وتخريجه ، كذلك يعتبر أبو مروان حفيدا أدبياً وروحياً لأبى على القالى ، لأن ابن أبى الحباب أحد أساتذة أبى مروان كان تلميذا للقالى وحاملا لعلمه، وإذا كانت المخالطة تخرج الرجال فإن أبا مروان قد أصاب من ذلك حظا وافرا ، لأن أصدقاءه وزملاءه كانوا نجوم زمانهم ، وهم أبو محمد بن حزم ، وأبو المغيرة بن حزم ، وأبو عمر بن عبد البر ، وأبو الوليد بن زيدون الشاعر ، وولده أبو بكر بن زيدون الشاعر ، وأبو الوليد الباجى ، وأبو حفص بن برد

إن هذه الملابسات جميعا مع تمثل للأدب العربى وإمساك بناصيته ، مع الحس التاريخى الحاد قد دفعت بأبى مروان إلى المرتبة العليا بين مؤرخى الأندلس الأدباء .

قلنا إن أبا مروان قد تخصص دون غيره فى كتابة تاريخ الأندلس ، وهو لذلك قد ألف فيه أربعة كتب هامة هى : « المقتبس من أنباء أهل الأندلس» ، وهو من الشهرة والذيوع بمكان . و«المتين» ويعرف أحيانا بالتاريخ الكبير ، وقد جعله خاصا بالفترة الزمنية التى عاشها المؤلف من النواحى السياسية والحربية والثقافية والأدبية مع الترجمة لمشاهير عصره من العلماء والأدباء والحكام والقواد والوزراء ، فضلا عن إيراد نصوص أدبية رفيعة من شعر ونثر . و« أخبار الدولة العامرية» وهى الدولة التى نشأ فى ظلها وترعرع فى رحابها ، فقد كان أبوه أحد كتابها ، وهو تاريخ دقيق للعامريين ودولتهم القصيرة ، و «البطشة الكبرى» أى بطش المعتمد بن عباد غدراً بعبد الملك بن جهور آخر ملوك هذه الأسرة القرطبية الجليلة ، ومن عجب أن أبا مروان بن حيان قد ألف هذا الكتاب وهو فى الخامسة والثمانين من عمره .

ولقد كان لأبى مروان أسلوب أدبى متميز ، وحسّ تاريخى صادق ، لأنه تنبأ بكل ماأصاب الأندلس من محن ومصائب ، وكان تاريخه أدباً بقدر ماهو تاريخ ، وكان أدبه تاريخا بقدر ماهو أدب ، لأن الرجل صاحب رسائل أدبية

رفيعة الأسلوب ، وضاءة البناء ، فى أغراض إخوانية واجتماعية وسياسية مختلفة ، من أجملها رسالته إلى أحد أصدقائه من العمال كان أصيب بنكبة ثم برئ منها ، ورسالتان أنيقتان متبادلتان بينه وبين الوزير أبى بكر بن زيدون الابن ، وله رسائل فى الهجاء ، ولكنه هجاء مطلوب ، لأنه هجا حكاما عرفوا بالبطش والعسف والظلم ، وقضاة تنكبوا سبيل العدالة وجنحوا إلى الأحكام الظالمة ، ووزراء اتهموا بالجهل والبخل ، وأمراء اشتهروا بسفك الدماء وقتل الأبرياء .

ولأبى مروان ترجمات بليغة لمعاصريه ، اتسمت بصفاء الديباجة والإقلال من الصنعة البديعية ، من أهمها ترجمته لابن حزم ، وأخرى لأبى الوليد بن زيدون .

إن أبا مروان بن حيان لم يكن مؤرخا وحسب ، ولا أديباً وحسب ، وإنما كان فيلسوفا يقدم الأسباب لكى ينتهى إلى النتائج ، وهو من المؤرخين المسلمين القلائل الذين فرضوا شخصيتهم المجربة ، وحاستهم المبصرة على أقلامهم وهم يكتبون للأجيال .

(٨)

والمبحث الثامن من هذا الكتاب جعلناه لابن زيدون كاتبا ناثرا ، لقد عرف ابن زيدون كشاعر شغل الناس فى زمانه وفيما تلا زمانه من أجيال بحلاوة شعره ، ورقته ونصاعته ، وبخاصة غزله فى الأميرة الأندلسية الجميلة ولادة بنت المستكفى بالله ، ثم بشكل أخص قصيدته النونية التى طبقت شهرتها الخافقين ، والتى توصف بأنها أرق قصيدة حب فى الشعر العربى .

إن هذا الشعر الرقيق الذى سحر ابن زيدون به جمهرة الدارسين والقارئين قد حجب الأنظار عن نثره الذى يتسم بنفس الملامح الجميلة التى يتصف بها شعره ، فابن زيدون أحد أدباء العربية القلائل الذين امتلكوا ناصيتى الشعر والنثر بجدارة واستحقاق ، وهذا الصنف من الأدباء الذين امتلكوا زمام الناصيتين قليلون فى تاريخ الأدب العربى نذكر منهم فى المشرق إبراهيم بن العباس

الصولى ، وأبا إسحاق الصابى ، والسلطان قابوس بن وشمكير ، وأبا الفتح كشاجم ، وأبا الفرج الببغاء ، وقد يضاف إليهم أبو بكر الخوارزمى . ومن الأندلسيين نذكر مع ابن زيدون على سبيل المثال ابن شهيد ، ولسان الدين ابن الخطيب ، ولكن ابن زيدون يفوقهم جميعا فى الجمع بين الملكتين .

من البداهة بمكان أن كلا من ملكتى الشعر والنثر تحتاج الى تثقيف وترويض وتنمية وإثراء ، ولايكون ذلك إلا عن طريق الدرس والتحصيل والاطلاع والمتابعة فى العلوم الدينية واللغة والأدب والأخبار والنوادر والتاريخ وحياة الأعلام وأطراف من العلوم العقلية ، وهذا هو الذى صنعه ابن زيدون ، مما يتبدى واضحا فى شعره ونثره ، وفى نثره بشكل خاص ، فكان الشاعر المحلق ، والكاتب المبدع ، والعالم المتعمق ، والوزير الراشد ، والسفير الأريب ، والمحاور البليغ ، والمتحدث الساحر .

لقد كان الإعجاب بنثر ابن زيدون على زمانه ظاهرا موفورا ، ولكن الشعر لرقة إيقاعه وسحر موسيقاه وعذوبة أنغامه ، خاصة إذا كان من طراز شعر ابن زيدون ، يسهم فى حجب صفة الناثر عن صاحبه مهما بلغ نثره من البلاغة والنصاعة والإتقان .

فإذا ماكان الحديث موقوفاً على نثر ابن زيدون فإننا نحب أن ننبه إلى أن الأديب الكبير كان يمارس ألوانا متعددة الموضوعات والسمات والأساليب ، لقد تفرد فى بعض كتابته بالأسلوب السهل السلس ، الخالى من الصناعة ، المترع بالجمال الشبيه بأسلوب البلغاء الأبيناء من كتاب زماننا ، وربما كان ذلك أكثر وضوحا فى رسالته إلى أبى عامر بن مسلمة فى اشبيلية لكى يزكيه عند المعتضد بن عباد .

وربما كان ابن زيدون من رواد الغنائية فى النثر – إذا لم يكن الرائد الحقيقى – ويتمثل ذلك فى كثير مما كتب وبخاصة فى النص الذى أورده له ابن بسام ، وهو يقص خبره مع ولادة ، إنه قطعة من النثر الرفيع الشفاف الذى ينافس الشعر رقة وإيقاعا ، ويزاحمه نضارة ووضاءة . وتنطبق هذه الغنائية أيضا على الرسالة التى سبقت الإشارة إليها ، التى بعث بها إلى أبى بكر بن مسلمة فى

اشبيلية ، وكان صديقا لأبيه ، وفيها يبدو أديبنا الكبير وكأنما ضاقت الدنيا بما رحبت أمام ناظريه .

ومن يخوض فى حديث النثر عند ابن زيدون ، لابد له من أن يتوقف طويلا أمام رسالتيه الشهيرتين : الرسالة الجدية والرسالة الهزلية .

لقد وجه ابن زيدون رسالته التى عرفت بالرسالة الجدية إلى ابن جهور من مكان اعتقاله فى قرطبة ، وهى فى طابعها الأسلوبى قريبة من مدرسة بديع الزمان الهمذانى ، غير أنها امتازت بالطول والعمق معا ، كما تميزت بكثرة الاستشهاد بالشعر وكثرة الأمثال ، وهى موضع إعجاب كثير من المتأدبين ، مما جعل العالم الجليل صلاح الدين الصفدى يخصها بدراسة طويلة ضمنها كتابا جعل عنوانه «تمام المتون فى شرح رسالة ابن زيدون ».

وأما الرسالة الهزلية فتمثل الجانب الساخر الفكه فى نثر ابن زيدون ، وهى بدورها من الشهرة بمكان ، والكتابة الفكهة عرفها الأدب العربى منذ وقت مبكر ، ولعل عمرو بن مسعدة هو أول من ابتدع هذا اللون ، ولكن الشىء المؤكد أن الجاحظ هو فارس الحلبة السبّاق فى هذا المضمار ، ويذكر بعده فيما جدّ من أزمنه أبو بكر الخوارزمى وبديع الزمان وأبو إسحاق الصابى .

لقد لمع نجم ابن زيدون فى هذا الضرب من الكتابة عندما أنشأ رسالته التى وجهها إلى الوزير ابن عبدوس ، خصمه السياسى وغريمه فى حب ولادة ، وتتسم هذه الرسالة التى عرفت بالرسالة الهزلية ، بالسخرية القاتلة ، والفكاهة المفرطة ، ولكنها فى الوقت نفسه شاهد صدق على الثقافة العريضة والمعرفة المستفيضة اللتين كان يتمتع بهما ابن زيدون ، فلقد شحنها بالآيات القرآنية والشواهد الشعرية والأمثال العربية ، والحكم الإنسانية ، والنكت البلاغية والنحوية والأعلام التاريخية الإسلامية وغير الإسلامية ، وألوان الثقافة الأجنبية بحيث صارت ثروة أدبية ثقافية نفيسة ، مما دعا الشيخ جمال الدين بن نباتة إلى أن يفرد لها مؤلفا كبيرا فى شرح محتوياتها أسماه « سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون » .

بقى بعد ذلك جانب هام فى نثر ابن زيدون ورسائله ، ذلك هو محاولة كتابة قدر من سيرته الذاتية فى مضامين رسائله ، ربما لم يقصد ابن زيدون إلى صنع ذلك قصدا ولكن شيئا غير قليل من سيرته الذاتية يستقرأ فى بعض رسائله مع كثير من أحداث الزمان ، وهذه الظاهرة أكثر ماتكون وضوحا فى رسالته إلى أبى عامر بن مسلمة ، وفيها يشرح محنته ، ومحاكمته الظالمة التى انتهت به إلى سجن قرطبة ، كما أنها شديدة الوضوح أيضا فى رسالته إلى المعتضد ابن عباد حيث يسجل مرحلة انتقاله من قرطبة مسقط رأسه ومرتع صباه ، إلى مستقره الجديد فى اشبيلية .

وجملة الرأى فى هذا الفصل أن الجانب الآخر من أدب ابن زيدون ، وهو فن الكتابة ، جدير بمزيد من الدرس والاهتمام ، خليق بكثير من الفحص والاحتفال ، لكى تكتمل صورة ابن زيدون الأديب ، لأن أكثر الناس لايعرفون نبوغه إلا فى ميدان الشعر ، وأما ساحة النثر – وهو فيها أحد فرسان الحلبة – فلا يزال الرجل محتاجا إلى من يكمل صورته ويوفى بالدراسة ملكته .

وبعد فلعلنا من خلال هذه المباحث بالإضافة إلى كتبنا الأخرى نكون قد أسهمنا بقدر متواضع فى هذا الميدان الواسع الخصيب الفسيح ، ميدان الدراسات المغربية والأندلسية .

والله نسأل أن يوفقنا إلى صالح الأعمال إنه سميع مجيب

مصر الجديدة
فى غرة المحرم ١٤٠٦هـ
١٦ من سبتمبر ١٩٨٥م

مصطفى الشكعه
عميد الدراسات العليا بجامعة الإمارات العربية المتحدة
والعميد السابق لآداب عين شمس
وأستاذ الأدب العربى والفكر الإسلامى

الفصل الأول

مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية فى الأندلس

- التيارات الاستشراقية فى الحقل الأندلسى
- نماذج من أخطاء بعض المستشرقين
- المستشرق سيمونيت وكتابه "المستعربون"

(١)

التيارات الاستشراقية فى الحقل الأندلسى :

فى نهاية خريف ١٩٧٦ ، أقامت الحكومة الإسبانية مؤتمرا علميا كبيرا أطلقت عليه المؤتمر الأول لتاريخ إسبانيا ، وكانت طبيعة المؤتمر مستمدة من اسمه ، فهو مؤتمر رسمى يتناول تاريخ إسبانيا بشكل عام ويركز على المرحلة الإسلامية بشكل خاص .

وكانت الحكومة الإسبانية لشدة احتفالها بالمؤتمر جعلت أيامه الخمسة موزعة على مدن الأندلس الكبرى اشبيلية وقرطبة وغرناطة ومالقة ، والمعنى الذى يوحى به إيثار هذه المدن بالمؤتمر دون غيرها من مدن إسبانيا الكبرى لايحتاج إلى كبير اجتهاد لكى يستنتج المرء أن الحكومة الإسبانية فى عصرها الأخير لم تستطع أن تتصور أن إسبانيا تاريخا ذا قيمة بغير التركيز على المرحلة الإسلامية تركيزا كليا ، وإلا لكانت خصت مدنا كبرى مثل مدريد العاصمة السياسية ، أو برشلونه العاصمة الثقافية بجلسة أو اثنتين من جلسات المؤتمر .

لقد كانت أيام المؤتمر موزعة على المدن الأربع السالفة الذكرأو بالأحرى على جامعاتها ، وليس هذا مجال تقرير ماكان يسيطر علينا نحن العلماء العرب المشاركين فى المؤتمر من مشاعر مضطرمة بين حنين وحسرة ، وأنس ووحشة ، وتدبر وعبرة ، وتصور وواقع ، وخيال وحقيقة . كان ذلك كله مسيطرا على مجامع نفوسنا مما سمعنا ومما شهدنا وشاهدنا .

ومثلما ضاع الأندلس بالإهمال وعدم المبالاة من جانبنا نحن العرب والمسلمين ، فقد كانت المباحث المريضة والآراء المنحرفة والوقائع المزيفة التى شاعت فى المؤتمر من الوفرة بمكان ، فكنا نحن المشاركين العرب من القلة بحيث نلهث لكى ندفع تهمة ظالمة هنا ونصحح زيفا متعمدا هناك ، الأمر الذى جعلنا نعتب فى أدب وحياء على هيئة المؤتمر لأنها لم توجه الدعوة إلى عدد مناسب من العلماء العرب والمؤرخين المسلمين ، وآثرت المستشرقين الأوربيين

والأمريكيين ، ولكن سرعان مابدد القوم ما تصورناه إهمالا أقمنا عليه عتابنا ، فأطلعونا على قائمة طويلة بأسماء علماء وأساتذة من أكثر البلاد العربية والإسلامية ، وجهت إليهم وإلى حكوماتهم دعوات مبكرة يبدو أنها طويت فى زوايا النسيان وألقيت فى سلال الإهمال ، وترتب على ذلك أن فاتتنا مواجهة كبرى بين الحق الذى نحن أصحابه والباطل الذى يختلقه الآخرون كان الظفر فيها مضمونا فى جانبنا .

كان أحد أصحاب البحوث مستشرقا أمريكيا من جامعة شيكاغو اسمه د.سميث ، وهو غير سميث صاحب كتاب الإسلام والعصر الحديث ، وغير الأستاذ الكبير سميث عالم الأثار الإسلامية بمعهد سميثونيان الذى أسلم عدد من الأمريكيين المثقفين بعد أن سمعوا بعض محاضراته عن الفن الإسلامى ، وقف هذا المستشرق القادم من شيكاغو ليلقى «بحثا» خصصه من ألفه إلى يائه للحملة على الإسلام والمسلمين فى إسبانيا .

لم يكن «سميث» وهو ينفث هذه السموم التى أسماها بحثا تاريخيا يتجنى على الحقائق التاريخية وحدها ، وإنما كان يستهين بالمؤتمر وينال من قدر المؤتمرين ، فضلا عما اتسم به وهو يلقى بحثه من وقاحة لم تؤلف فى المؤتمرات إلا نادرا وإن ألفناها فى الكتب والمقالات .

لقد قفز إلى خاطرى فى الحال مواقف لبعض المستشرقين فى مؤتمرات العلوم الإسلامية ، بعضها مشابهة والأخرى مغايرة ، فلا أزال أذكر ويذكر كثيرون معى موقف المستشرق اليهودى النمسوى المولد الأمريكى الوفاة فون جرونباوم حين أخذ يكيل التهم للإسلام والمسلمين دون خجل أو حياء فى مؤتمر كراتشى فى أواخر العقد السادس من هذا القرن بحيث استفز جميع أعضاء المؤتمر ومن بينهم قلة متعاطفة معه فى سريرتها ، الأمر الذى جعل الدولة المضيفة تتخذ قرارا – على كره منها – بطرده من المؤتمر وترحيله عن البلاد .

ولكننا فى مثل موقفنا – وكنا فى قرطبة – لم نملك أن نعاقب مثل هذا المستشرق إلا بالرد عليه وتسفيه رأيه وتقبيح منهجه ، ولم يكد يؤذن لنا بالكلمة حتى كان قد قفز إلى المنصة مستشرق إسبانى جليل هو الدكتور بدرو مونتايث

الأستاذ بجامعة مدريد فتصدى للمستشرق الأمريكي ووصفه بالجهل المطبق ، واتهمه بأنه لم يقرأ التاريخ ولم يفهمه . واستطرد قائلا إن إسبانيا ماكان لها أن تدخل التاريخ الحضارى لولا القرون الثمانية التى عاشتها فى ظل الإسلام وحضارته ، وكانت بذلك باعثة النور والثقافة إلى الأقطار الأوربية المجاورة المتخبطة آنذاك فى ظلمات الجهل والأمية والتخلف .

لقد كفانا الدكتور مونتايث مؤونة الرد على المستشرق الأمريكي ، فقد كان رده على قصره متسما بالعنف متسربلا بالقوة ، والأمر الطيب فى هذا الموقف هو أن مستشرقا يرد على مستشرق ، وليس عربى يرد على مستشرق ، مما كان له صدى عميق فى ساحة المؤتمر ومنعطفاته .

على أننا لم نستغرب موقف بدرو مونتايث - والأصل أن يستغرب مثل ذلك الموقف من مستشرق إسبانى حيال الإسلام - ولكن بدرو فى الحقيقة أحد تلاميذ مدرسة المستشرق الإسبانى فرانسسكو كوديرا المتوفى سنة ١٩١٧ عن عمر تعدى الثمانين عاما ، وهذه المدرسة ضمت عددا من المستشرقين الإسبان المعتدلين الذين ارتبطوا معا برباط الإنصاف التاريخى للعصر الإسلامى الإسبانى وتسموا بأسرة كوديرا ، بل إنهم مبالغة منهم فى الحرص على سمتهم وموضوعيتهم استعاروا لأنفسهم الكلمة العربية «بنى» أى أبناء ، وأطلقوا على أنفسهم « بنى كوديرا» .

ومثلما ذكرت موقف بدرو مونتايث بالإعجاب والاحترام فقد مر بخاطرى وأنا أكتب هذه السطور موقف قريب الشبه به للمستشرق الألمانى الأستاذ الدكتور فرتز شتيبات Fritz steppat الأستاذ بجامعة برلين الغربية ، ورئيس قسم الدراسات الإسلامية بها ، كان ذلك فى مؤتمر المستشرقين الألمان الذى عقد فى برلين فى أبريل ١٩٨٠ ، والأصل فى مؤتمرات المستشرقين أن نتوقع غمز قناة الإسلام والتعريض به عقيدة وكتابا وحضارة وتاريخا .

وقف الدكتور شتيبات يلقى بحثه الطويل بقاعة المحاضرات بالمكتبة العامة بمدينة برلين الغربية ، وأخذ يحلل مواقف المسلمين المعاصرين من قضاياهم السياسية والاجتماعية والثقافية ، وكان تحليله مخيفا وإن استند على أرض صلبة

من الحقائق المريرة . لقد أشفق بعض أصدقاء المستشرق الكبير – ونحن معهم – على الرجل وعلى مودته بسبب حيدته المعروفة وموضوعيته فى كل ماأصدر من مباحث ، ولكن قلقنا لم يلبث أن تبدد حين أنهى المستشرق المنصف بحثه الطويل موجها الحديث إلى المستمعين قائلا : أيها السادة العلماء ، أرجو أن تفرقوا بين المسلمين المعاصرين المتخبطين فى مواقفهم وتصرفاتهم وبين الإسلام ، واستطرد قائلا : فالإسلام دين الفكر والعلم والثقافة والعدل والحضارة والتقدم ، ولكن المسلمين لم يستمسكوا به ، وهم مدعوون لأن يسلموا حتى يصلح حالهم وتستقيم شئونهم ويصبحوا جديرين بحمل الراية من جديد .

وخطر لى موقف آخر من الأستاذ الدكتور وولف ديتريش فيشر W. Fischer عميد كلية الآداب بجامعة إرلنجن Erlangen ورئيس الدراسات العربية بها حين قرر فصل مساعده الأستاذ لولنج Lulling من عمله لتطاوله فى كتاباته على القرآن الكريم ، ووصل الأمر إلى القضاء الألمانى الذى أقر صحة إجراء الدكتور فيشر .

إن هناك بعض المستشرقين المنصفين ، ولكن عدد هؤلاء قليل لايتجاوز كثيرا عدد أصابع اليدين إذا ماقورن بالعشرات الذين ناصبوا الإسلام العداء وكرسوا جهودهم لتشويه وجهه ، وتزوير حقائقه وتزييف أخباره ، وإنكار أفضاله ، والتجنى على رجاله .

وقد يجمل بنا فى هذا المجال أن نذكر – فضلا عمن مرّ ذكرهم – بعض أسماء المستشرقين تكريما لهم وإشادة باعتدالهم ، فمن الإنجليز نذكر السير توماس آرنولد T. Arnold والأستاذ آربرى Arbury والأستاذ جيوم Guillaume ، ومن الفرنسيين نذكر الأستاذ ماسينيون ، والأستاذ جاك بيرك Berque والأستاذ بلاشير Blachere ، ونضيف إلى هؤلاء المستشرقين الثلاثة مفكرين فرنسيين كبيرين هما الدكتور روجيه جارودي والدكتور موريس بوكاي اللذين انتهى بهما تفكيرهما إلى اعتناق الإسلام والتبشير به فيما يقدمانه من بحوث ومحاضرات .

وأما المستشرقون الأسبان الذين وصفوا بالاعتدال فأهمهم فرنسسكو كوديرا Francisco Codera ١٨٣٦ – ١٩١٧ ، وتلاميذه الذين عرفوا ببني كوديرا وهم خوليان ريبيرا J. Ribera ١٨٥٨ – ١٩٣٤ ، آسين بلاثيوس Asin placios ١٨٧١ – ١٩٤٤ ، انخل جونزاليس بالنثيا A. Gonzalez palencia، ١٨٩٩ – ١٩٤٩ ، جارثيا جومس Garcia Gomes ١٩٠٥ – الآن .

إن جمهرة المستشرقين – باستثناء القلة القليلة التى ذكرنا – تقف من الإسلام – عقيدة وحضارة – موقف العدو المتربص والخصم المتلصص يبحث عن نقاط الضعف ، فإذا لم يجدها اختلقها ، ويتصيد مواطن الزلل فإن لم يعثر عليها لجأ إلى الخبر فسعى إلى تزييفه وإلى الأثر فعمد إلى تشويهه ، فإذا ما ساءلنا أنفسنا عن الأسباب التى دفعت هذه الفئة من «الباحثين» إلى امتطاء هذا المركب الصعب كانت الإجابة سهلة يسيرة ، ذلك أن الاستشراق صدر عن أبوين معاديين للإسلام هما الصليبية التبشيرية والاستعمار ، والإسلام بداهة خطر على كليهما ، ولايسير فى خدمة أى من هذين العنصرين إلا كلّ متهاون فى مروءته منحرف فى فطرته ، بعيد عن سمت العلماء وإن تسربل بلباسهم ، عطل من مؤهلات الباحثين وإن تشبث بأذيالهم ، وليس ذلك من قبيل التشهير بهذا الفريق من مدعى العلم ولكن لأنهم قوم يغتالون الحقائق ويقتلون الفضائل ، وإن اغتيال الحقائق وقتل الفضائل لا يقلّ جرما عن اغتيال البشر وقتل الخلائق .

ذلك ما كان من حال التيار السائد بين المستشرقين عامة ، فإذا كان الاستشراق متعلقا بالأندلس وجنوب أوربا وجدنا الأمر مختلفا بعض الشيء ، والمواقف متعارضة فى كثير من الحالات ، والأفكار متباينة فى عدد غير قليل من الموضوعات ، بمعنى أن المستشرقين المشتغلين بالأندلس والإسبانيين منهم بصفة خاصة ، ينطلقون من مبدأين مختلفين ، ومن ثم كانا فريقين متنازعين ، على الرغم من اتفاقهما أو اختلافهما حيال الأحداث التاريخية والمواقف الفكرية والأركان الحضارية فى النطاق الإسلامى العام من جهة وفى المحيط الأندلسى

الإسلامى الخاص من جهة أخرى ، ففريق يرى أن فترة وجود الإسلام لمدة ثمانية قرون فى إسبانيا تشكل حقبة هامة لاسبيل إلى تجاهلها فى تاريخ شبه جزيرة أيبريا ، خاصة وأن المجتمع الأسبانى على مختلف طبقاته وأجناسه بما فى ذلك الكثرة الإسبانية كان مجتمعا إسلاميا .

يستمسك جماعة من هذا الفريق بالنقاء العلمى وتقرر أن إسبانيا بدون احتساب المرحلة الإسلامية تعتبر دولة عاطلة عن الأمجاد التاريخية ، ولذلك فإن هذه الجماعة على صغر حجمها تسير أكثر ما تسير فى خط أقرب إلى الحياد وأدنى إلى النصفة وعلى رأسهم مدرسة بنى كوديرا .

وأما الفريق الثانى فيقف من الإسلام موقفا عدائيا دون تحفظ ،ولا يرى أنه يمثل حقبة ذات اعتبار فى تاريخ الأمة الإسبانية ، وإنما يراه استعمارا لشعب واغتصابا لأرض ، ويتوسل هذا الفريق مختلف الأسباب ويفتعل كل المبررات ، ويختلق عديدا من الأحداث مهما خالفت ثوابت التاريخ وبديهياته لإثبات ما ذهب إليه وهو للأسف الشديد كثير العدد ، عالى الصوت ، شديد الجلبة ، وأشهرهم من غير الإسبان وأشدهم عداوة للإسلام المستشرق الهولندى رينهارت دوزى R.Dozy وأكثرهم لددا ومرارة بين الأسبان فرانسسكو سيمونيت Francisco Simonet الذى سوف نقف مع أفكاره وكتبه وقفة أكثر استيناء وأرحب مساحة فى القسم الأخير من هذا البحث إن شاء الله .

ولكى نفهم الاستشراق فى الأندلس يجمل بنا أن نعرض لمسيرته فى نهج من القصد وسبيل من الإيجاز ، فلعل أول من أثار قضية إسبانيا الإسلامية هو خوان أندرس Juan Andres من مؤرخى القرن الثامن عشر ، فى كتابه الكبير عن أصول وتطور الآداب الأوربية .

Origen progresos y estado actual de toda literatura

إن أندرس قس إسبانى ولكنه ألف كتابه باللغة الإيطالية ونشره فى ثمانية مجلدات ، فجّر فيه الكثير من القضايا الأدبية والفكرية والتاريخية ، ولم يغفل عن ذكر فضل العرب والمسلمين من منطلق تاريخهم فى إسبانيا على الحضارة الأوربية ، مما سبب فورانا عند معاصريه فنشطوا للرد عليه وبخاصة الإيطاليين

منهم ، فكان ذلك إرهاصا مبكرا يشير إلى العناية بالأندلس ودراسة تاريخه الإسلامى .

ولا يكاد يهل القرن التاسع عشر حتى تصبح الدراسات الأندلسية موضوعا هاما للمباحث الاستشراقية ، فيكثر عدد المستشرقين الذين توفروا على الأندلس ويشكلون مدارس فكرية تراوحت فى اتجاهاتها بين العصبية المطلقة التى تفرغ مواقف أصحابها من وقار العلم وحيدته ، وبين القصد فى الأحكام والاعتدال فى الموازين .

كان أشد هؤلاء جميعا حقدا على الإسلام وحملة على المسلمين رينهارت دوزى Reinhardt Dozy ومن العجب أن دوزى لم يكن إسبانيا وإنما كان هولنديا ، وعلى الرغم من تنظيم منهجه فى التاريخ فقد كان المحتوى مفعماً بالأحكام الظالمة التى كان يصدرها سلفا ، مليئاً بالقرارات الخاطئة التى يبنيها على افتراضات اختلقها هو وليس على سند تاريخى معروف .

والرأى السائد أن كراهية دوزى للإسلام نبعت من كونه ملحدا يكره الكنيسة ورجالها فانسحبت كراهيته على الإسلام ، ونحن من جانبنا لا نميل إلى هذا الرأى ، فالذى يكره المسيحية ليس مضطرا بالضرورة أن يكره بقية الأديان ، ولكن الحقيقة هى أن الرجل كان مريض التكوين حاقدا على تلك الحضارة الوافدة من غير بلاده فكانت سببا فى رقيهم وتقدمهم .

لقد تجلى فساد الرأى عند دوزى فى أمور كثيرة أهمها تعصبه لملوك الطوائف وامتداحه لهم وبخاصة بنى عباد فى إشبيلية ، والحملة على المرابطين ووصفهم بكل شائن من النعوت وكل كريه من الأوصاف مع أن من قرأ تاريخ الأندلس بروية وإقساط يعرف أن دولة الإسلام فيه بدأت تدول بتنازع هؤلاء الملوك وأن شوكة الإسلام عادت لتقوى فيه حين وفد المرابطون إليه عابرين المضيق ، محررين الأرض ضاربين على أيدى ملوك الطوائف ، عائدين بالأندلس مرة أخرى إلى وحدة الأرض والناس .

إن مؤلفات دوزى فى حقل الدراسات الأندلسية كثيرة أشهرها تاريخ

مسلمى إسبانيا Histoire des Musulmans d, Espagne الذى نشره سنة ١٨٨١ ، ثم أعاد ليفى بروفنسال نشره سنة ١٩٣٢ ، وكتاب جامع تاريخ بنى عباد Recherches loci di Abbabidis الذى نشره سنة ١٨٤٦ .

ولقد قام دوزى على نشر عدد من كتب التراث الأندلسى هى : البيان المغرب لابن عذارى ، والمعجب لغبد الواحد المراكشى ، والحلة السيراء (الجزء الخاص بالأندلس) لابن الأبار ، وقسم من نزهة المشتاق للإدريسى ، وشرح قصيدة ابن عبدون لابن بدرون .

إن دوزى صاحب جهد كبير فى الدراسات الأندلسية الإسلامية وجهوده طيبة فى نشر ماتعهده من كتب التراث ، ولكنه أفسد كل جهده بما كانت تحفل به مقدماته من أخطاء ، وبالأحكام الفاسدة التى أصدرها ضد الحضارة الإسلامية ، والاستنتاجات الخاطئة التى توصل إليها .

ولقد عاصر دوزى من المستشرقين الإسبان الذين ساروا على دربه إلى المدى الذى جعلهم يختلقون الأحداث ويلفقون الأخبار كى يدللوا على ما ألصقوه بالمسلمين وقادتهم من اتهامات من أمثال ايزودورو الباجى Isidoro Pacence وخوسيه انطونيو كوندى Jose Antonis Conde وإن كان هذا الأخير أقلّ عداوة من غيره ، فعلى الرغم من أن عنوان أشهر كتبه يحمل اسما عدوانيا هو «الاحتلال العربى لإسبانيا» La Dominacion Arabe en Espana وعلى الرغم من ابتعاده عن النهج العلمى فى علاجه لقضايا التاريخ الأندلسى والموضوعات الحضارية الإسلامية فإنه يقف من دوزى Dozy موقفا معارضا ويصفه بالانحراف ويتهمه بالتلفيق .

ونذكر فى هذا السياق أيضا واحدا من المستشرقين الإسبان لم يشهد الاستشراق مثيلا له فى كراهية الإسلام والحقد على المسلمين وعقيدتهم وحضارتهم ، عمد إلى التعبير عن فكره ببذاءة لم نعهدها فيمن يتصدون للتأليف فى العلوم الاستشراقية ، هذا المستشرق هو فرنسسكو خافيير سيمونيت Francisco javier simonet. الذى ألف كتابين كبيرين استهدف منهما الهجوم على الإسلام والمسلمين وإنكار أية منجزات قام بها المسلمون

الأندلسيون ، الكتاب الأول أقرب إلى أن يكون قاموسا يحمل اسم Glosario يضم الكلمات الأيبيرية واللاتينية التى كان يستخدمها المستعربون الأندلسيون ويهدف المؤلف من وراء ذلك إلى إثبات أن المسلمين فى الأندلس كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية أكثر من كونهم مؤثرين فيها ، ولقد نشر هذا الكتاب فى مدريد سنة ١٨٨٨ .

والكتاب الثانى خصصه للتعريف بالمستعربين وهو «تاريخ المستعربين فى إسبانيا» Jostoria de Los Mozarabes مدريد ١٨٩٧ ، وكتاب المستعربين هذا يحمل شحنة كبيرة من الكراهية للإسلام وحضارته مع إنكار لمنجزاتها ، وسوف نخصه بوقفة فى آخر هذا البحث لنناقش بعض ماجاء فيه من آراء وأخطاء .

غير أن القرن التاسع عشر الذى وقف شاهد إثبات على هذا النفر من المستشرقين الذين نصبوا من أنفسهم رماة يرسلون سهامهم إلى صدر الحضارة الإسلامية فى الأندلس قد عايش برمته المستشرق الإسبانى المتفتح العقل والفكـر ، باسكـوال دى جايـانجوس ١٨٠٩ - ١٨٩٧ Pascual de Gayangos الذى أعطى بسطة فى العمر ، وثروة فى العلم ، ومعرفة جيدة لعدد من اللغات الحية . لقد فهم باسكال دى جايا نجوس - من خلال حيدته وإجادته التامة للغة العربية - أبعاد الفكر الإسلامى فى الأندلس ، ومنجزات الحضارة الإسلامية فى ربوعه وعلى جنباته ، وقام بعدة أعمال علمية كان أهمها كتاب تاريخ الممالك الإسلامية فى إسبانيا The History of the Mohamedan Dynasties in Spain الذى نشر فى لندن فى أوائل العقد الرابع من القرن التاسع عشر الماضى . ولكى يزيد المستشرق الكبير الأقطار المتحضرة معرفة بتاريخ المسلمين فى إسبانيا فقد اختار واحدا من أهم وأكبر كتب تاريخ المسلمين الفكرى والأدبى فى الأندلس وهو كتاب نفح الطيب ، فترجمه إلى اللغة الإنجليزية ، وكان الأيسر عليه أن يترجمه إلى لغته الإسبانية ، ولكنه آثر اللغة الإنجليزية لعلمه أنها أوسع انتشارا وأن الانتفاع بالكتاب عن طريقها سوف يكون أشمل ، وأعمق وأعم .

غير أن أهم منجزات جويانجوس على الإطلاق – ونحن هنا نستعير عبارة صديقنا العالم الجليل الدكتور محمود مكى – هى إعداده لطائفة كبيرة من تلاميذه خدموا الدراسات العربية طوال القرن التاسع عشر فى مقدمتهم فرانسسكو كوديرا[١] ، Francisco Codera.

يمثل كوديرا بالنسبة لنا نحن المعنيين بالدراسات الأندلسية معلما من معالم الطريق ، فقد أوتى بدوره بسطة فى العمر والعقل والإنتاج ١٨٣٦ – ١٩١٧ ، واسمه الكامل فرنسسكو كوديرا زيدين Francisco Codera Zaydin ، ولقد أشرب كوديرا حب العرب ، ويقال إنه ينحدر من أسرة عربية الأصول شأن كثير من الأسر الإسبانية ، واختار لاسمه صيغة عربية هى الشيخ فرنسيشكه قداره زيدين ، وكان الأمير شكيب أرسلان حين يتحدث عنه ينطق الاسم فى صيغته العربية «قديرة» .

كان كوديرا يمثل غرة بيضاء فى جبين الاستشراق الأندلسى فى القرن التاسع عشر ذلك القرن الذى ناء كاهله بالأوزار الثقيلة لعدد ضخم من المستشرقين الأوربيين المهتمين بالأندلس .

لقد اقتنى كوديرا عددا كبيرا من المخطوطات العربية النفيسة التى أكثرها مرتبط بالتاريخ الإسلامى للأندلس كما جمع قدرا كبيرا من النقود العربية الأندلسية وصفها فى كتاب نفيس ولم يحل عمله كأستاذ فى جامعة مدريد بينه وبين العطاء الوفير الذى تمثل فى إصدار ما أسماه بالمكتبة الأندلسية Biblitotica Arabico Hispana بمساعدة تلميذه النابه خليان ريبيرا Julian Ribera الذى سوف يأتى ذكره بعد قليل .

إن هذه الكتب هى : الصلة لابن بشكوال ، التكملة لابن الأبار ، المعجم فى أصحاب أبى على الصدفى ، بغية الملتمس للضبي ، تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي ، فهرست ما رواه ابن خليفة عن شيوخه .

---

(١) بحث الأندلس فى شعر شوقى : العدد الأول من المجلد الثالث الخاص بشوقى وحافظ ، ص ٢٠٠ – ٢٣٤ مجلة فصول .

إنها مجموعة جليلة القدر من كتب التراث الأندلسى الأصيل التى لاغنى للباحث فى ميادين الدراسات الأندلسية عن أى منها ، هذا فضلا عن كتبه فى التاريخ التى تشكل مجلدات عديدة برئت من الخطأ وخلت من الانحراف .

ولعل كوديرا هو المستشرق الوحيد الذى علا صوته بمدح المسلمين وتمجيد أعمالهم ، وإعلان فضلهم على الحضارة الإنسانية وحفاظهم على التراث القديم ، فيقول فى المجلد الثانى الذى أصدره سنة ١٩١٧ مانصه : إن العرب – يقصد المسلمين – كانوا أكثر شعوب العصور القديمة والوسطى اهتماما بالعلم وأغزرهم تأليفا فى شتى صنوف المعرفة .

وكان كوديرا يدعو إلى تعريب أوربا – أى تعريب الحضارة الأوربية – ويقول فى بعض ماذكره عنه جيمس مونرو : إن من الخطأ العمل على «أوربة» إسبانيا بل الواجب هو تعريب أوربا وعلى إسبانيا أن تسترد دورها الأندلسى القديم فى هذا التعريب[٢] إن كوديرا بدعوته هذه يعتبر أكبر منصف للحضارة والفكر الإسلامى فى الأندلس وقد بدا ذلك واضحا سواء فى مقدمات الكتب التى حققها أو الكتب التى ألفها مثل : التاريخ الإسلامى لنربونه وجرنده وبرشلونه ، وكتاب اضمحلال دولة المرابطين وسقوطها ، وكتاب دراسات نقدية حول التاريخ الأندلسى .

على أن واحداً من إنجازات كوديرا الكبرى التى تذكر له بالحمد والثناء تتمثل فى مدرسته الفكرية الأندلسية التى أشرف على تكوينها وحملها رسالته وخرجت عددا من كبار المستشرقين المعنيين بالدراسات الأندلسية الإسلامية وهم خليان رييرا Julian Ribera، آسين بلاثيوس Asin placios ، آنخل جنثالث بالنثيا Angel G. Palencia ، جارثيا جومس E. Garcia Gomes.

لقد ربطت مجموعة من الوشائج بين هؤلاء المستشرقين بعضهم وبعض ، أهمها أنهم جميعا تلاميذ كوديرا ومريدوه ، فكانوا كالأخوة فى نطاق الأسرة الواحدة ، ومن ثم أطلقوا على جماعتهم بنى كوديرا طبقا لما أشرنا إليه فى موضع سابق .

(٢) الإسلام والعرب فى دراسات العلماء الإسبان (الفصل المكتوب عن كوديرا)

ولكن يبدو أن جارسيا لم يتتلمذ على كوديرا بشكل مباشر ، فقد كان عمره اثنى عشر عاما حين توفى رأس الأسرة فى سنة ١٩١٧ ، ومعنى ذلك أنه تلميذ للفكرة التى غرسها المستشرق الكبير فى عقول مريديه من حب للتراث الإسلامى فى الأندلس والعناية بدراسته .

على أننا لا نتردد قيد لحظة فى أن نقرر أن أقرب تلاميذ كوديرا إلى نفسه وألصقهم بقلبه وأكثرهم اتصالا بشخصه والتزاما بفكره ومتابعة لنهجه هوخليان ريبيرا Julian Ribera الذى عاش بين سنتى ١٨٥٨ - ١٩٣٥ . إن ريبيرا بلنسى المولد ، أى أنه من مدينة بلنسية ذات الأمجاد الكبيرة إبان العصر الإسلامى ، ومنجبة المفكرين والعلماء والشعراء لقد عمل ريبيرا أستاذا للغة العربية فى جامعة سرقسطة ، ثم انتقل إلى جامعة مدريد حتى سنة ١٩٢٧ ، حيث شعر بالحنين إلى مسقط رأسه فعاد إلى بلنسية ليعكف على دراساته ويتابع تحقيق الكتب التراثية إلى أن توفى .

ولقد أسهم ريبيرا مع أستاذه كوديرا فى إصدار المكتبة الأندلسية حسبما مر بنا من حديث ، وفى يقيننا أن عمله مع كوديرا لم يكن مجرد مساعدة ، بل كان مشاركة فعالة ، فلقد كان المستشرق الكبير يمتلك مجموعة من الجذاذات التى أعدها المستشرق الإيطالى ليون كايتانى L. Caetani لعدد كبير من علماء المسلمين وأدبائهم فى الأندلس(٣) .

هذا وقد قام ريبيرا بتحقيق كتاب قضاة قرطبة للخشنى ، وحقق ديوان ابن قزمان وتاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية مع ترجمته إلى الإسبانية ، واهتم بالشعر الأندلسى والموسيقى الأندلسية وأصدر فى ذلك أبحاثا كثيرة .

والشخصية الثانية فى مدرسة كوديرا الاستشراقية أو بنى كوديرا حسبما اصطلحوا على تسمية أنفسهم هو المستشرق آسين بلاثيوس Asin placios الذى عاش النصف الأول من عمره فى القرن الماضى والنصف الآخر فى القرن العشرين الميلادى الحالى ١٨٧١ - ١٩٤٤ ، غير أن بلاثيوس كان من رجال

---

(٣) مادة ليونة كايتانى فى أعلام الزركلي .

اللاهوت المسيحيين ، أو بالأحرى كان قسيسا ، ولذلك فقد كانت اهتماماته الاستشراقية منصبه فى أكثر حالاتها على دراسة فلاسفة المسلمين ومتصوفيهم ، فصنف كتبا عن كل من ابن باجه السرقسطى Elfilosofo Zaragozano Avempace ، وابن مسرّة ومدرسته الفكرية Aben Masarra y su escuela ، ومحيى الدين بن عربى Elmisitico Be? Arabi (Monografias y dicumentos وابن حزم القرطبى والفكر الدينى Aben Hazam de Cordoba y su Historia de la/ideas religiosas

ولم يقف نشاط آسين بلاثيوس عند التأليف فى محيط الفكر الإسلامى والكتابة عن الفلاسفة والمتصوفة من المسلمين الأندلسيين ، وإنما اتسعت دائرة نشاطه لتشمل التحقيق والترجمة والنشر فقد نشر «كتاب الحدائق» لابن السيد البطليوسى سنة ١٩٤٠ ، مع مقدمه باللغة الإسبانية ، كما ترجم كتاب الأخلاق والسير فى مداواة النفوس لابن حزم ، مدريد ١٩٢٨ .

ولعل أخطر عمل قام به بلاثيوس فى نطاق الانتصاف للفكر الإسلامى وأصالة تأثيره فى الفكر المسيحى الأوربى هو كتابه : الأصول الإسلامية للكوميديا الإلهية La escatalogia musulmana en la Divina Comedia الذى نشر أكثر من مرة : مدريد سنة ١٩١٩ ، وسنة ١٩٤٣ .

لقد ظل الأوربيون يضعون دانتى وملحمته المعروفة بالكوميديا الإلهية موضعا رفيعا من التقديس والتكريم ، وقد ظنوا أن فكرة الملحمة ونسجها من بنات أفكار دانتى ، وما إن نشر آسين بلاثيوس كتابه هذا حتى بدأت مكانة دانتى تتنزلق من عليائها ، وأخذت ملحمته – برغم سحر أسلوبها – تتجرد من أصالتها وتتعرى من قدسيتها ، فقد أثبت بلاثيوس أن الملحمة مأخوذة فكرة وتخطيطا من معجزة الإسراء والمعراج ، لقد أثبت بلاثيوس نظريته من وجوه عديدة ، ذلك أن البداية وتشابه المواقف وتسلسل الأحداث كلها واحدة فى كل من الإسراء والمعراج من ناحية وفى الكوميديا الإلهية من ناحية ثانية .

لقد تابع بلاثيوس قصة دانتى خطوة خطوة ، وموقفا موقفا ، وحركة

حركة ، ومعنى معنى ، وردها كلها إلى أصولها فى قصة المعراج ، وكان بودنا أن نلقى مزيدا من التوضيح فى هذا الشأن غير أن ضيق المكان لايسمح بأكثر من ذلك .

ونحن على رسلنا فى الحديث عن مدرسة كوديرا الاستشراقية أو بنى كوديرا ، نود أن نعرض لثالث الإخوة إن صح التعبير ، وهو آنخل جنثالث بالنثيا Angel Gonzalez palencia ١٨٨٩ - ١٩٤٩م .

لقد نقع جنثالث نفسه فى الثقافة الإسلامية الأندلسية نقعا على الرغم من قلة إنتاجه من حيث الكم ، ولكنه عطاء نفيس من حيث الكيف ، إن هذا المستشرق قد ارتبط بتاريخ بلاده إسبانيا ارتباط المحب ، ومثلما فعل شيخه وزميلاه ، كان يرى أن المرحلة الإسلامية فى تاريخ إسبانيا هى أكثر الحقب وضاءة والتماعا ، وحين أحال الأستاذ ريبيرا نفسه إلى التعاقد سنة ١٩٢٧ ، جلس جنثالث فى مكانه بقسم اللغة العربية بجامعة مدريد .

كان نشاط جنثالث مقسما بين التدريس والبحث العلمى ، وكان البحث العلمى عنده مقسما بين التحقيق والنشر والترجمة من ناحية ، وبين التأليف من ناحية أخرى ، فقد ترجم إلى الإسبانية قصة حىّ بن يقظان وطبعت فى مدريد ١٩٣٤ للفيلسوف الطبيب الأديب أبى بكر بن طفيل ، ونشر كتاب «تقويم الذهن» فى المنطق لأبى الصلت أمية بن عبد العزيز الدانى سنة ١٩١٥ فى مدريد .

وأما مؤلفاته التى نعرفها فتتمثل فى كتابيه : تاريخ إسبانيا الإسلامية Histoire de la Espana Musulmana الذى طبع عدة طبعات كان آخرها طبعة برشلونه سنة ١٩٤٥ ، وتاريخ الأدب العربى فى إسبانيا Histoire de la literatura Arabigo-Espanola الذى قام على ترجمته مؤرخ الأندلس الجليل الأستاذ حسين مؤنس ، وسماه تاريخ الفكر الأندلسى ، ولقد علل الدكتور مؤنس التسمية الجديدة بأن الكتاب لاتقتصر مادته على الأدب وحده ، ولكنه يشتمل على التاريخ والرحلات والفلسفة والتصوف والطب والنبات والفلك

والرياضيات(٤) فهو والأمر كذلك كتاب شمولى تنطبق عليه صفة الفكر أكثر ممّا تنطبق عليه سمة الأدب وحده .

والحقيقة أن المستشرق جنثالث بالنثيا قد أدى للفكر الإسلامى فى الأندلس هدية جليلة. ونحن قد نختلف مع المستشرق الجليل فى بعض الأفكار مثلما نختلف مع الأستاذ ريبيرا فى تعليل بعض القضايا ، ولكنه خلاف لاينبع من عصبية أو حكم مسبق من ناحيتهما أو ناحيتنا .

يبقى بعد ذلك من بنى كوديرا المستشرق جارسيا جومس E. Garcia Gomez المولود سنة ١٩٠٥ ، أى قبل وفاة شيخ المستشرقين كوديرا باثنى عشر عاما ، ومثلما فعل زملاؤه فى خدمة التراث الإسلامى فى الأندلس والتعريف به وترجمته إلى الإسبانية ، فقد فعل جومس الصنيع ذاته ، وهذه أهم مؤلفاته : قصائد مختارة من الشعر الأندلسى ١٩٤٠ ، تعليقات على القصيدة المقصورة للقرطاجنى ١٩٣٣ ، تحقيق ديوان أبى إسحاق الالبيرى مع ترجمة إسبانية وتعليقات عليه ، غرناطه ١٩٤٢ ، ترجمة كتاب الأخلاق والسير لابن حزم القرطبى مدريد ١٩٥٣ ، تحقيق ونشر كتاب رايات المبرزين وشارات المميزين لابن سعيد مع ترجمة إسبانية مدريد ١٩٤٢ ، نشر وترجمة رسالة فى فضل الأندلس للشقندى مدريد ١٩٣٣ .

إننا نستطيع أن نضيف إلى تلك المجموعة من المستشرقين الإسبان المنصفين للثقافة الإسلامية فى الأندلس مستشرقا آخر معاصرا يرى فى إسبانيا الإسلامية وإسبانيا المعاصرة ماقد رآه كل من كوديرا وجايا نجوس من قبل ، إنه المستشرق اميريكو كاسترو Americo Castro الذى توفى منذ سنوات قليلة وصاحب الكتاب النفيس : حقيقة إسبانيا التاريخية La Realidad Historica Espana.

إن كاسترو يدير محاور كتابه فى هذا الاتجاه – أى حقيقة إسبانيا – ومادام الرجل منصفا فإننا نتوقع منه القول الصادق والحكم العدل ، ومن ثم فهو يقرر أن الأندلسيين المسلمين هم الذين خلقوا أول شعور قومى فى إسبانيا ،

---

(٤) الفكر الأندلسى صفحة (و) من المقدمة .

ولولاهم لما أصبح لإسبانيا أى تميز يعلى من شأنها ويسلكها بين الأمم ، ليس فى تاريخها الوسيط فحسب ، وإنما ينسحب ذلك على تاريخها الحديث أيضا .

إن كاسترو حين سطر أفكاره هذه فى كتابه «حقيقة إسبانيا التاريخية» كان يرد على مستشرق معاصر عجوز لايزال على قيد الحياة إبان كتابة هذه السطور متجاوزا التسعين من عمره اسمه كلوديو سانشيز البرنس-Claudio Sanchez Albornoz ألف كتابا عن إسبانيا الإسلامية جعل عنوانه Fuentes de la Historia Hispano - Musulmana يهمل فيه شأن العرب والمسلمين ويلغى الثمانية القرون العظيمة بجرة قلم ، ويقرر فى عصبية وتشنج أن إسبانيا تقتصر أصولها على العناصر الرومانية القوطية اللاتينية الكاثوليكية .

إن المستشرقين الإسبان من الكثرة بمكان ، وإن غير الإسبان الذى كتبوا عن الإسلام فى الأندلس كثيرون بدورهم ، والكتابة عنهم أجمعين أمر لايتسع له هذا المجال ، غير أننا لانستطيع - قبل أن ننتقل إلى القسم الثانى من هذا المبحث أن نغفل ذكر ليفى بروفنسال Levy Provincal الذى استطاع أن يخفى مشاعره بمكر وذكاء .

إن ليفى بروفنسال يهودى من مواليد الجزائر ، ومن ثم فهو أقرب مايكون إلى بعض العلماء العرب الذين تشربوا أساليب التفكير الاستشراقى وتورطوا فى كثير مما كتبوه فى الإساءة إلى الإسلام والنفور من مجتمع المسلمين ، ولعل اللمعان الذى أصابوه فى مجتمعاتهم قد تحقق لهم عن هذا الطريق .

ومهما كان الأمر فى شأن بروفنسال من تأييد لثورة الجزائر فى سنواتها الأولى والسنوات الأخيرة من حياته التى انتهت سنة ١٩٥٧ ، فإنه يعتبر امتدادا لدوزى وتلميذا له ، واستمرارا لنمط تفكيره .

لقد ألف بروفنسال عددا من الكتب عن إسبانيا الإسلامية ، وحقق ونشر عددا آخر غير قليل من كتب التراث الإسلامى الأندلسى ، فأما أشهر مؤلفاته فهى : تاريخ إسبانيا الإسلامية Histoire de l'Espagne Mesulmane باريس ١٩٥١ ، وإسبانيا الإسلامية فى القرن العاشر الميلادى L'Espagne Musulmane au xe Siecle

باريس ١٩٣٢ ، وشبه جزيرة ايبريا La Peninsule Iberique ١٩٣٨ ، وحضارة العرب فى إسبانيا La Givilisation Arabe en Espagne باريس ١٩٣٢.

وأما الكتب التى نشرها فهى البيان المغرب لابن عذارى ، نشر الجزء الثالث منه سنة ١٩٣٠ ، ثم أعاد نشر الجزأين الأول والثانى وكان دوزى قد قام بنشرهما ، والروض المعطار للحميرى مع ترجمة فرنسية : ليدن ١٩٣٦ ، وجمهرة أنساب العرب لابن حزم القاهرة ١٩٤٨ ، وأعمال الأعلام للسان الدين بن الخطيب الرباط ١٩٣٤ ، تاريخ قضاة الأندلس للنباهى القاهرة ١٩٤٨ .

ومن الحقائق المعروفة أن بروفنسال كان يستعين بتلاميذه العرب فى تحقيق هذه المخطوطات التى كان يحصل عليها بوسائل بعيدة عن نزاهة العلماء .

(٢)

نماذج من أخطاء بعض المستشرقين :

إن أخطاء المستشرقين كثيرة وجسيمة حيال الحضارة الإسلامية فى الأندلس وجنوب أوربا ، وإن استقصاءها لمما لا يتسع له المجال هنا ، لأنه يحتاج إلى عدد من المجلدات ، ولكننا سوف نعرض لنماذج من أخطائهم راعينا أن تكون متنوعة الموضوعات بين تاريخ وحضارة وفكر وعقيدة وأعلام وأدب ، وها نحن نقدم هذه النماذج التى تتصل بسكان الأندلس ، وتشويه تاريخ دولة المرابطين ، واختلاق الأخبار وتزييف الوثائق ، وتحريف الحقائق ، وإنكار وجود بعض الشخصيات الإسلامية البارزة ، والإساءة إلى كبار أئمة المسلمين ومفكريهم ، والإغارة على بعض أنواع الأدب العربى ونسبته إلى قومهم .

أخطاء حول سكان الأندلس :

حين يتحدث ليفى بروفنسكال عن سكان الأندلس فى العصر الإسلامى تبدو أفكاره ظاهرة الاضطراب يناقض بعضها بعضا ، فهو يقسم هؤلاء السكان إلى أربعة فئات أو أجناس هم العرب ، والبربر ، وأهل البلاد الذين اعتنقوا الإسلام ، واليهود الذين أسلموا ، وقد استقى بروفنسال معلوماته هذه ، أو بالأحرى تقسيماته للسكان من كتاب لمؤلف أندلسى يجهل اسمه(٥) ، ثم يعود مرة أخرى فيقسمهم تقسيما آخرهم أبناء الاسبان الذين دخلوا فى طاعة المسلمين صلحا وأسلموا، وأبناء الإسبان الذين دخلوا فى طاعة المسلمين عنوة فأصبحوا بحكم الفتح أسرى ثم أسلموا ، وأبناء المستعمرين الذين أسلموا بعد الفتح، وأبناء أسرى النصارى الذين أتت بهم الفتوح والغزوات ثم اعتنقوا

---

(٥) حقق الأستاذ الدكتور حسين مؤنس اسم الكتاب وهو (ذكر مشاهير أهل فاس فى القديم » ورجح ان يكون مؤلفه واحدا من اثنين : أبى الوليد إسماعيل بن الأحمر صاحب كتاب « روضة النسرين » المتوفى سنة ٨٠٧هـ أو عبد القادر الفاسى المتوفى سنة ١٠٥٠هـ (انظر فجر الأندلس ، هامش صفحتى ٤٣٢ ، ٤٣٣) .

الإسلام ويؤكد بروفنسال أن هذا التقسيم الأخير هو الصحيح وأنه أكثر مطابقة للواقع من وجهة نظره(٦) .

وعلى الرغم من أن ليفى بروفنسال يعتبر من كبار المستشرقين الذين توفروا على الدراسات الأندلسية فإنه كثيرا مايورط نفسه فى أخطاء كان فى غنى عنها لو تحرى الدقة والتزم جانب الأمانة التاريخية ، ذلك أنه فى تقسيمه الأول أسقط النصارى الذين ظلوا على دينهم وكانوا يشكلون نسبة كبرى من السكان ، كما أسقط اليهود الذين ظلوا على دينهم ، فإن قلة منهم هى التى أسلمت . وتمتع الفريقان من أسلم منهم ومن بقى على دينه ، بحرية الفكر والعقيدة ، وتولوا المناصب الكبرى التى منها الوزارة ، وفى تقسيمه الثانى نسى بروفنسال تماما العرب والبربر وأسقطهم من جملة السكان الأندلسيين .

ويتطوع الأستاذ بروفنسال فيقسم الأندلسيين الذين أسلموا إلى فريقين ، فريق دخل فى طاعة المسلمين صلحا ، وفريق دخل فى طاعة المسلمين عنوة ، ثم قرر أن المسلمين فرقوا فى المعاملة بين من أسلم صلحا ومن أسلم عنوة ، وهو حكم مغاير للحقيقة كل المغايرة .

لقد تنبه إلى هذا الخطأ المؤرخ الجليل الأستاذ الدكتور حسين مؤنس حين ذكر أن مسلمى الأندلس لم يستطيعوا تمييز أرض فتحت صلحا من أرض فتحت عنوة فى الأندلس ، فإن كل من أسلم من الأندلسيين تمتع بكل الحقوق التى يتمتع بها المسلم الفاتح ، وأما الذين لم يسلموا فقد اعتبروا أهل ذمة وطبقت عليهم الأحكام الإسلامية تبعا لنصوص الشريعة ولقوا من السماحة والعدالة فى المعاملة ماقد تعارفت عليه أحكام الشريعة السمحة فى هذا السبيل(٧) .

ثمت خطأ آخر وقع فيه المستشرق ليفى بروفنسال حين ذكر أن العرب كانوا يشكلون أرستقراطية خاصة فى الأندلس ، والحقيقة أن إيراد الخبر على

(٦) Histoire de l'Espagne Musulmane III 172 - 173

(٧) فجر الأندلس ٤٣٦

هذا النحو يشكل خطأ فادحا ، لم يكن العرب طبقا لما ذهب إليه بروفنسال يشكلون أرستقراطية فى الأندلس برغم أن الأمير كان منهم ، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماما ، فإن الموالى هم الذين كانوا يشكلون الأرستقراطية الحقيقية ، وظلوا كذلك حتى آخر الخلافة الأموية ، أى مايزيد على ثلاثة قرون .

لو أن بروفنسال كلف نفسه الاطلاع على تاريخ ابن القوطية لكان له رأى آخر فيما اخترعه من أرستقراطية عربية فى الأندلس ، فالأخبار فى ذلك كثيرة منها على سبيل المثال خبر الصميل بن حاتم - أحد أقوى الرؤساء العرب وقادتهم - حين ذهب إلى أرطباس كبير عجم الأندلس فى رفقة عشرة من رؤساء عرب الأندلس ليطلبوا إليه أن يمنحهم شيئا من الأرض ، فوهبهم مائة ضيعة بحيث صار لكل واحد منهم عشر ضياع . ومنها أيضا خبر ميمون العابد الذى ذهب إلى أرطباس يطلب إليه أن يعطيه ضيعة يستغلها ويؤدى إليه الحق عنها ، فوهبه أرطباس ضيعة وأبى أن يشاركه فى غلتها ، ودعا بوكيل له وقال له : ادفع إليه - يعنى إلى ميمون - المجشر الذى على وادى شوش ومافيه من الغنم والبقر والعبيد ، وادفع إليه القلعة بجيان ، وهى المعروفة بقلعة حزم ، فملكها[8] .

لم يكن العرب إذن يشكلون طبقة أرستقراطية فى الأندلس ، ولم يكونوا ذوى استعلاء على الناس وترفع عنهم ، وإنما كانوا يعيشون بكدهم وكفاحهم ، شأنهم فى ذلك شأن الآخرين ، ولعل الخطأ الذى وقع فيه ليفى مرده إلى استنتاج غير سليم ، ذلك أن العرب فى المشرق كانوا يشكلون مجتمعات أرستقراطية فى البلاد التى فتحوها ، فظن بروفنسال أن الأمر لا يعدو أن يكون كذلك فى الأندلس فكان هذا الخطأ الذى تردّى فيه غير منتبه إلى أن القياس هنا غير جائز ، وهو إن جاز فى العلوم الشرعية والنظريات الرياضية فإنه لايجوز فى الأحداث التاريخية .

ومن العجيب أن ليفى بروفنسال لم يكن وحده الذى ذهب هذا المذهب

(٨) تاريخ افتتاح الأندلس ص ٣٩ - ٤٠

الظالم فى الحكم على الجماعات العربية فى الأندلس وإنما شاركه فى ذلك عدد من المستشرقين وزادوا على ذلك فوصفوا العرب بأنهم كانوا غاصبين مستبدين وفى مقدمة هؤلاء : المستشرقان المتعصبان ايزيدورو دى لاس كاخيجاس وفرانسسكو خافيير سيمونيت .

خطأ آخر تاريخى يقع فيه بروفنسال فى معرض خبر يسوقه عند حديثه عن فتح الأندلس ، فيقرر أن العرب الفاتحين كانوا يكرهون انتشار الإسلام ، لأن انتشاره يضرّ ببيت المال(٩) ، والأمر هنا يبدو غريبا كل الغرابة ، ففى الوقت الذى يذهب فيه أكثر المستشرقين خطأ إلى أن العرب كانوا ينشرون الإسلام بالسيف ، يذهب بروفنسال إلى النقيض و يرى أنهم يكرهون انتشار الإسلام لكى تمتلئ الخزانة بالأموال بسبب فرض الجزية على الذين لم يسلموا .

والحقيقة أن الفريقين كليهما على خطأ فقد أرسل الله محمدا هاديا و لم يرسله جابيا ، والإسلام ينتشر بأصوله ومبادئه واقتناع الناس بها جميعا .

دوزى يشوه تاريخ المرابطين :

عمد المستشرق رينهارت دوزى فيما عمد إليه من تشويه الوجوه الإسلامية إلى الحملة على المرابطين وأميرهم يوسف بن تاشفين .

إن دوزى لم يجرؤ على التطاول عل الملك العظيم يوسف بن تاشفين مؤسس دولة المرابطين وموحد الأندلس بعد أن حرر أرضه من الغزاة الفرنجة وخلص الناس من تحكم ملوك الطوائف وفسادهم ، ولكنه - أى دوزى - تصيّد عبارات أوردها عبد الواحد المراكشى المتوفى سنة ٦١٨هـ ، عندما ماتحدث عن المرابطين فى كتابه «المعجب» الذى نشره دوزى نفسه فى أوائل العقد التاسع من القرن التاسع عشر .

يقول المراكشى : اختلت حال أمير المسلمين بعد الخمسمائة اختلالا شديدا فظهرت فى بلاده مناكر كثيرة وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد

---

(٩) Histoire de L'Espagne Musulmane 2 Edition 1/74

ودعواهم الاستبداد .... واستولى النساء على الأحوال وأسندت إليهن الأمور ... وأمير المسلمين فى ذلك كله يتزيد تغافله ويقوى ضعفه وقنع باسم إمرة المسلمين وما يرفع إليه من الخراج وعكف على العبادة والتبتل ، فاختل عليه لذلك كثير من بلاد الأندلس وكادت تعود إلى حالها الأولى .

يلتقط دوزى هذه العبارات التى أملاها عبد الواحد المراكشى – إذ من المعروف أنه أملى كتابه من ذاكرته – فى شأن على بن يوسف بن تاشفين فيجسمها وينفث فيها سمومه ويسم دولة المرابطين كلها بالبربرية والتخلف ، ويصف السلطان على بن يوسف بـ «الرجل التافه» ويتباكى على الشعر العربى فى العصر المرابطى فيقول إنه انتقل من القوة وخلو البال والخفة واللهو إلى الجبن والجفاف والحزن والتدين (١٠).

وهكذا تكون الخفة واللهو من وجهة نظر المستشرق الكبير صفتين تدفعان بالشعر إلى مرتبة القوة وبالتالى إلى تمجيد عصر ملوك الطوائف ، وتكون صفتا الحزن والتدين ظاهرتين تهويان بالشعر إلى مرتبة الضعف وبالتالى إلى التشهير بالمرابطين والحملة عليهم والنيل من مروءتهم .

الواقع أن الأمر مختلف عن ذلك كل الاختلاف فلقد مجد دوزى ملوك الطوائف ، بسبب كونهم من واقع ضعفهم السياسى ومحاربة بعضهم بعضاً والاستعانة بالفرنجة فى هذه الحروب قد زلزلوا الأرض زلزالا تحت أقدام الأمة الإسلامية فى الأندلس ، ويحمل دوزى فى الوقت نفسه على المرابطين لأنهم وحدوا صفوف المسلمين ورأبوا صدعهم وهزموا أعداءهم وخلصوا المسلمين من هؤلاء الملوك الضعفاء .

ليس المنطق وحده هو الذى يقرر ذلك ولا الاستقراء النزيه للتاريخ فقط هو الذى يؤكد هذه الحقيقة ، ولكن عددا من المستشرقين الإسبان هم الذين تولوا الرد على دوزى فنقضوا دعواه وسفهوا أفكاره .

يقول المستشرق الإسبانى جرسيا جومس فى وصف ملوك الطوائف مناقضاً

---

(١٠) تاريخ الفكر الأندلسى لبالنثيا ترجمة الدكتور حسين مؤنس صفحة ٢٠ .

دوزى: «بين نارى النصارى فى الشمال والبربر فى الجنوب ، وقف ملوك الطوائف وقد وهن أمرهم ، وأضعفهم الترف والبذخ ، لايكاد سلطان أحدهم يتخطى حدود بلده ، فكانت دويلاتهم أشبه بجمهوريات إيطاليا فى ثياب شرقية وسادت عصرهم كله روح من البذخ المسرف والإجرام السافر من المطامع والنزوات ومن الخناجر والسموم»(١١) .

أما المستشرق آنخل جنثالث بالنثيا فيقرر أن انتثار عقد الأندلس وتفرق أمره فى دول الطوائف كان فى ذاته سبب ضياع الأندلس ، لأن هذه الدويلات الصغيرة كانت على حال من الضعف لم تستطع معها أن تثبت لهجمات النصارى الذين وحدوا قواهم أمام المسلمين الذين لم تتوقف الخصومات بينهم أبدا ، بل لقد أصبح الفونسو السادس بعد استيلائه على طليطلة سنة ٤٧٨هـ فى مركز مكّن له من أن يُعين بعض ملوك الطوائف على بعض ، ويتدخل فى شئون مملكة بلنسية ، وعظمت قوته وزاد خطره على المسلمين حتى خافه المعتمد ودخل فى ولائه وزوّجه إحدى بناته (كذا) .

هنا بدأ الفقهاء – وقد رأوا الإسلام ينحسر مده ويتقلص ظله – يتجهون إلى أفريقيه لاستصراخ يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين ، فشد الرحال إليه – على الرغم من معارضة الملوك – وفد يضم قضاة بطليُوس وغرناطه والوزير أبا بكر بن زيدون ولد الشاعر الكبير أبى الوليد ، فلبى السلطان المرابطىّ دعوتهم ، واستجاب لاستصراخهم ، وعبر إلى الأندلس ثلاث مرات ، وحقق انتصارات كبيرة على الفونسو والجيوش المتحالفة معه ، ووحد الأرض والشعب ، وحين تبين للفقهاء المسلمين أن آفة الأندلس هى ملوكه لتفرق كلمتهم وعجزهم عن صد الجيوش النصرانية ، أصدروا فتوى بعزل ملوك الطوائف(١٢) فدخل الأندلس كله مرحلة جديدة من القوة تحت حكم يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين وصارت المملكة الإسلامية تشمل الأندلس جميعه ومساحة كبرى من شمال أفريقية .

---

(١١) تاريخ الفكر الأندلسى ص ٧٧ ، ٧٨ .

(١٢) تاريخ الفكر الأندلسى ص ١٧ ، ١٨ .

هذه آراء مستشرقين كبيرين فى الرد على دوزى ونقض آرائه

لكن يبقى بعد ذلك وصف دوزى يوسف بن تاشفين بـ «الرجل التافه» فهل كان يوسف بن تاشفين رجلا تافها فعلا ، وهل يليق برجل يدعى العلم وينتسب إلى طبقة المستشرقين أن يكون الشتم والسب إحدى وسائله لكتابة التاريخ .

وهل يكون تافها من يستنجد به ملوك الطوائف اللاهون المتخاذلون فيلبى دعوتهم ، ويزحف بجنوده من مراكش إلى الأندلس ويكتسحها ويهزم جيوش النصارى فى موقعة بعد موقعة ، ثم يجهز عليهم فى وقعة الزلاقة المشهورة سنة ٤٧٩ التى كان أحد فرسانها الملك الشاعر المعتمد بن عباد .

وهل يكون تافها من يسارع إلى مبايعته ثلاثة عشر ملكا ويسلمون عليه بأمير المسلمين وكان يلقب قبل ذلك فقط بالأمير .

عاد يوسف بن تاشفين إلى مراكش وبقى على اتصال بالأندلس ، ثم لم يلبث أن سير الجيوش إليها ودخل غرناطة فى السنة نفسها وفيها آخر الصنهاجيين عبد الله بن بلكين .

لقد تم لابن تاشفين اكتساح مدن الأندلس وملك الجزيرة كلها ، فشمل ملكه المغربين الأقصى والأوسط وجزيرة الأندلس ، فهل مثل هذا الملك العظم يكون «رجلا تافها» حسبما وصفه دوزى .

إن دوزى لم ينل من يوسف بن تاشفين ، وإنما نال من نفسه ، وأما المؤرخون الصادقون فقد وصفوا ابن تاشفين بقولهم : كان حازما ضابطا للنفس ماضى العزيمة أسمر اللون رقيق الصوت .

ولعل الذى جعل دوزى يفقد توازنه فيقع فيما تردى فيه من خطيئة هو ما كتبه يوسف بن تاشفين على ديناره : كان أحد الوجهين مكتوب عليه «لاإله إلا الله محمد رسول الله ﷺ» . ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ كان دوزى ملحدا زنديقا عدوّا للإسلام

والمسلمين ، فلم يطق أن يقرأ شعارات أمير المسلمين المكتوبة على ديناره ، وتمخض غضبه عن تلك السقطة الكبيرة .

وأما بالنسبة لاتهامات دوزى عصر المرابطين بالتخلف الفكرى والتأخر الأدبى فإن المستشرق بالنثيا يستعير أراء أستاذه خليان ريبيرا فى الرد على دوزى ، يقول ريبيرا من مقال طويل كتبه عن ابن قزمان الزجال المشهور : استقرت فى عقول الناس عن العصر المرابطى صورة من نسج الخيال ، لاتمتّ للواقع بصلة ، لشعب متعصب عدوّ للفلسفة ، منصرف إلى اضطهاد الناس ، فلقد كان شعر ابن قزمان يحمل إلينا نسيما جديدا ، فهو غريب فى روحه ، ينقل إلينا نفحات من أجواء المجتمع العليا منها والدنيا ، هذا المجتمع الذى كان مدركا لقيمته فخورا بثقافته الأدبية المهذبة ، ويمضى المستشرق ريبيرا قائلا : إنه من الصعب أن نجد فترة من التاريخ الاسبانى تألق فيها مثل هذا العدد من عباقرة وعظماء من هذا الطراز من المفكرين والشعراء وأهل الأدب ورجال العلم ، على الرغم من أن الشعب ترك قياده السياسى والدفاع عن أرضه إلى الأفارقة المرابطين . ولما كان الأندلسيون هم الشعب الأوروبى الوحيد الذى ازدهرت عنده الفنون بشتى صنوفها والآداب والفلسفة وغيرها ازدهارا عظيما ، فقد أصبحوا المثل الذى يحتذى ، وسوق تراث الفكر الذى إليه يقصد طالبو المعرفة ، وحينما نهضت أوربا نهضتها الفلسفية والعلمية والأدبية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر الميلاديين كان الأندلسيون من أكبر شعوب أوربا أثرا فى الفلسفة والطب والقصص وشعر الملاحم وما إلى ذلك(١٣) .

ثم يعود جنثالث بالنثيا فيعقب على كلام أستاذه ويقرر أن فنونا أدبية كبرى وصلت إلى أرفع درجات تطورها خلال عصر المرابطين – تماما على النقيض مما ذهب إليه دوزى – ففى ميدان النقد الأدبى ظهر الفتح بن خاقان وابن بسام ، وفى التاريخ ظهرت مؤلفات ابن بشكوال والضبى ، ومن كتاب التراجم ابن خير ، وفى الجغرافية أبو حامد الغرناطى والإدريسى ، وفى الفلسفة ابن باجه ، وبرع فى الرياضيات ابن مسعود وابن سهل الضرير وجبر بن أفلح

---

(١٣) جنثالث بالنثيا ص ٢١ ، ٢٢ عن مقال ريبيرا عن ابن قزمان .

الاشبيلى ، وفى الطب نبغ أبو الصلت الدانى وابن باجه ومعاونه سفيان الأندلسى ، كما بدأ نجم بعض بنى زهر يلمع فظهر أبو مروان وأبو العلاء ابنا زهر . وفى علوم الفقه ظهر ابن أبى الخصال والقاضى عياض بن موسى ، وفى الحديث ظهر الرشاطى والقاضى عياض ، وفى النحو ابن البادش وفى علوم الدين أبو بكر بن العربى .

إننا نقرر أن ذكر هذه الأسماء مجردة عن انجازاتها العلمية والفكرية وتآليفها الوفيرة النفيسة لايعطى الصورة الثقافية الحقيقية لعصر المرابطين ، فإذا عرفنا ماقدّم كل فرد من هؤلاء الأعلام من زاد عقلى لأمته وماأنتج من حصاد علمى للإنسانية أدركنا أن عصر المرابطين لم يكن بالصورة المشوهة بل المختلقة التى صورها المستشرق دوزى .

ونحن من جانبنا نستطيع أن نضيف إلى الشعراء الذين ذكرهم بالنثيا ابن حمديس الصقلى الذى كان من شعراء المعتمد بن عباد ، ورافقه إلى منفاه فى أغمات ثم صار واحدا من شعراء المرابطين ، وابن عبدون الذى كان شاعرا لبنى الأفطس ثم التحق بالمرابطين ، وأبا بكر عبد العزيز بن القبطورنة كاتب بنى الأفطس وشاعرهم ثم صار كاتبا ليوسف بن تاشفين ، وأبا محمد عبد الله بن سارة الشنترينى . ولقد حفل عصر المرابطين بالإضافة إلى هؤلاء جميعا بأشهر شعراء الأندلس فى وصف الطبيعة وهو ابن خفاجة وابن أخته ابن الزقاق ، ولا بأس أيضا من ذكر أبى الصلت أمية بن عبد العزيز رغم كثرة أسفاره إلى المشرق .

ومن المؤرخين نستطيع أن نضيف أبا بكر يحيى بن محمد المشهور بابن الصيرفى صاحب كتاب «أخبار لمتونه» وكان كاتبا لأبى حامد بن تاشفين ، والمؤرخ ليسع بن عيسى بن حزم الغافقى صاحب كتابى «فضائل أهل المغرب» وكتاب «المعرب فى محاسن المغرب» وقد ألف كتابه الأخير حين زار مصر سنة ٥٦٠ وأهداه إلى صلاح الدين الأيوبى ، ومنهم أيضا أى من مؤرخى عصر المرابطين أبو عامر محمد بن يحيى بن ينق صاحب «كتاب فى ملوك الأندلس والأعيان والشعراء بها» .

ومن أصحاب التأليف فى طبقات الرجال نذكر أحمد بن عبد الرحمن بن الصقر الأنصارى الخزرجى صاحب كتاب «أنوار الأفكار فيمن ذخل جزيرة الأندلس من الزهاد والأبرار» .

ومن رجال الحديث نذكر الإمام أبا على بن سكرة الصدفى وأصحابه وتلاميذه الذين كانوا يمثلون أكبر تجمع لرجال الحديث فى العالم الإسلامى كله . ومن العلماء المحدثين الذين ألفوا فى علوم الحديث أبو الحسن رزين بن معاوية بن عمار العبدرى وقد ألف عددا من الكتب منها : «تجريد الصحاح الستة» و «أخبار مكة والمدينة وفضلهما» و «كتاب فى جمع مايتضمنه كتاب مسلم والبخارى والموطأ والسنن والنسائى والترمذى» . ومنهم أيضا أبو بكر محمد بن خلف بن سليمان المعروف بابن فتحون الاوريولى صاحب «الذيل» على كتاب الاستيعاب ، و « أوهام كتاب الصحابة » . وأبو العباس أحمد بن معد بن عيسى التجيبى المعروف بابن الاقليشى صاحب كتاب « النجم من كلاب سيد العرب والعجم » .

ومن كبار المفسرين ومشهوريهم نذكر عبد الحق غالب بن عطية ، وأما كبار فقهاء المسلمين فكانوا من الكثرة بحيث لايتسع المجال لذكر أسمائهم ، وفى ميدان الفلسفة نذكر ابن السيد البطليوسى النحوى الفيلسوف صاحب «كتاب الحدائق» وفى التصوف يبرز اسم أبى العباس بن العريف الصنهاجى وكتابه «محاسن المجالس» .

كما حفل عصر المرابطين بعدد من كبار علماء الرياضة والفلك ، فى مقدمتهم ابن مسعود الاشبيلى ، وجابر بن أفلح الاشبيلى ، وابن سهل الضرير الغرناطى ، وأبو إسحاق نور الدين البطروجى الذى ابتدع نظرية جديدة فى علم النجوم ، وقد عرفه العلماء الأوربيون باسم Alpetragio.

لم يكن عصر المرابطين إذن عصر تخلف وجمود حسبما ذهب دوزى وإنما كان – على قصره – عصر ازدهار فى مختلف ميادين الآداب والفلسفة والعلوم والرياضيات .

اختلاق الأخبار وتزييف الوثائق والحقائق :

ذهب كثير من المستشرقين المعنيين بتاريخ المسلمين فى الأندلس إلى اختراع الأخبار للإساءة إلى أعلام المسلمين من قادة وفاتحين وعلماء ، وتمادوا فى ذلك إلى المدى الذى جعلهم يهاجمون كل مايتصل بالإسلام والمسلمين .

تجمع كتب التاريخ على أن القائد الفاتح موسى بن نصير ومساعده القائد طارق بن زياد لم يعمدا فى فتوحاتهما إلى ما يتنافى مع أخلاقيات الحروب ، فمتى استسلمت مدينة ما ، كان الأمان بكل معانيه ومبادئه يطبق عليها ، فإذا ما قاومت عمد القائد الفاتح إلى الوسائل الحربية المشروعة حتى ينال النصر ، ومن المعروف أن المدن والحصون كانت تتهاوى تحت سنابك الخيول الإسلاميةفى سرعة مذهلة باستثناء بعض البلدان التى قاومت ففتحت بحد السيف ، وحتى تلك التى فتحت بحد السيف كانت لاتلبث أن تعامل طبقا للأخلاقيات الإسلامية .

غير أن عددا من المستشرقين يعمدون إلى اختلاق أحداث بعينها للإساءة إلى هذا أو ذاك من قواد المسلمين دون أن يذكروا مصدرا واحدا اعتمدوا عليه فيما أوردوا من أخبار .

إن المستشرق إيزودورو الباجى Isodoro pacense يذهب إلى أن موسى ابن نصير لم يفتح سرقسطه إلا بحد السيف ، ولم يذكر مصدره فى ذلك ، ثم يمضى قائلا : فأنزل بأهلها من الويلات شيئا كثيرا ، ذبحهم بالسيف وأشعل النار فى البلد ، وقتل الشبان والأطفال والرضع بالحراب ، ونشر الخراب والجوع فى المنطقة كلها(١٤) .

ليس ثمة شك فى أن هذا الخبر مكذوب من أساسه ، ذلك أن المسلمين فى فتوحاتهم لم يعرف عنهم أن عمدوا إلى هذا السلوك ، وهم ملتزمون بأحكام إسلامية ثابتة حددتها الأحكام وشرحها أبو بكر فى رسالة إلى يزيد بن أبى سفيان وطبقها المسلمون فى جميع فتوحاتهم ، ومن الناحية العلمية لم يشر مرجع

(١٤) فجر الأندلس هامش ٢٤٣ عن موسوعة كود يرا ٢٠٤/٨

عربى واحد ، أو أجنبى فيما نعلم ، إلى هذا الذى ذكره إيزيدورو ، وقد كان المؤرخون المسلمون يلتزمون الأمانة فى كل ما أوردوه من أخبار وكل ماسجلوه من أحداث .

وعلى نفس النهج من اختلاق الأخبار واتهام موسى بن نصير بما لم يصدر عنه يمضى كل من المستشرقين خوسيه كوندى ولويس فياردو فيما كتباه عن « تاريخ العرب فى إسبانيا » فيذهبان إلى أن موسى بن نصير قد أنزل بنواحى قطلونيه ونبره وأرغون إساءات شديدة لأن أهلها قاوموه مقاومة شديدة ، ولم يشرأى من المستشرقين إلى المصدر الذى استقى منه أخباره الأمر الذى جعل مستشرقا كبيرا هو كوديرا يكذبهما ويشك فى الخبر ويعتبره مبالغة غير محمودة .

لم تكتف الفئة الحاقدة من مستشرقى إسبانيا عند اختراع الأخبار لتزييف التاريخ وتشويه مواقف المسلمين ، بل تمادوا فى حقدهم إلى الحدّ الذى جعلهم يختلقون وثائق ثم يجعلونها مصدرا لما يكتبون ، وقد يعتمدون على نصوص اختلقها غيرهم فيسارعون إلى تصيدها وجعلها مصدرا لهم على الرغم مما يعرفون من حقيقتها .

لقد اختلقوا وثيقة ونسبوها إلى عبد الرحمن الداخل وهى كتاب أمان لأهل قشتالة ، وهذه الوثيقة واضحة التزييف من واقع محتوياتها ، ومن طبيعة الظرف الذى كتبت فيه ، هذا فضلا عن أن عبد الرحمن الداخل لم يكن بالرجل الهيّن بحيث تجمع المصادر التاريخية العربية الموثوق بها على أن تهمل خبرا من أخباره فضلا عن وثيقة صدرت عنه وعهد تعهد به .

إن الذى أورد هذه الوثيقة هو أشد المستشرقين الإسبان حملة على العرب وأكثرهم كراهية للإسلام والمسلمين ، إنه فرنسسكو سيمونيت ، وأما الوثيقة فتقول[١٥] .

« بسم الله الرحمن الرحيم » كتاب أمان الملك العظيم عبد الرحمن للبطارقة

---

(١٥) فجر الأندلس هامش ٤٤٥.

والرهبان والأعيان والنصارى الأندلسيين أهل قشتالة ومن تبعهم من سائر البلدان ، كتاب أمان وسلام ، وشهد على نفسه أن عهده لاينسخ ماأقاموا على تأدية عشرة آلاف أوقية من الذهب ، وعشرة آلاف رطل من الفضة ، وعشرة آلاف رأس من خيار الخيل ومثلها من البغال مع ألف درع وألف بيضة ومثلها من الرماح فى كل عام إلى خمس سنين ، كتب بمدينة قرطبة ثلاثة من صفر عام اثنين وأربعين ومائة »

هذه الوثيقة واضحة الزيف من أول جملة فيها فما كان صقر قريش يلقب بالملك وماكان ليرضى بذلك .

ويشكل أهل الذمة ومعاملة المسلمين لهم موضوعا هاما عند المستشرقين الإسبان وهم يتخذونه سبيلا إلى الطعن فى الإسلام والمسلمين ، ويذهبون أيضا فى ذلك إلى الاعتماد على الوثائق المزيفة ، ولا يتحرجون من استقاء معلوماتهم من وثيقة هم يعلمون أنها موضوعة ومنسوبة إلى سيدنا عمر ، نشرها المستشرق بيلانBelin فى المجلد الثامن والعشرين من العدد الرابع من المجلة الأسيوية وقد أطلق على هذه الوثيقة المزيفة ، « عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه للنصارى » وتلزم هذه الوثيقة النصارى بارتداء ملابس مثل القلنسوة والعمامة وعدم ركوب الخيل وغير ذلك مما لايتصور صدوره عن الخليفة العادل العاقل العظيم عمر بن الخطاب هذا فضلا عن أن بعض هذه الملابس – حسبما يذهب الأستاذ الجليل الدكتور حسين مؤنس – لم يكن المسلمون يعرفونها فى أيام سيدنا عمر رضى الله عنه[١٦] .

إن هذا النص ومارتبه عليه بعض المستشرقين من إصدار أحكام يبرأ الإسلام منها يدفعنا إلى تصحيح المفاهيم الخاطئة التى أشاعها بعض هؤلاء عن معاملة المسلمين لأهل الذمة فى الأندلس .

---

(١٦) فجر الأندلس ص ٤٤٣ .

عهود القواد الفاتحين وتسامحهم :

كانت معاملة المسلمين لنصارى الأندلس منذ أيام الفتح الأولى تنم عن رقى حضارى غير مسبوق ، وتشير إلى الجانب الإنسانى الذى غرسته العقيدة الإسلامية فى معتنقيها حتى وهم يخوضون غمار الحروب ، ولسوف نعرض لنصوص عهود ثلاثة عقدت بين المسلمين الفاتحين وقادة نصارى الأندلس إثر القتال والهزائم التى كانت تلحق بهم . فأما النص الأول فهو قطعة باقية من عهد موسى بن نصير لأهل ماردة بعد أن فتحها ، وهو نص مترجم عن الإسبانية يقول : « ..... فذهبوا – أى أهل ماردة – إليه وقالوا إنهم يتركون له كل ماكان لمن مات منهم ومن جرح (فى القتال بينه وبينهم) وممتلكات الكنائس ومافيها ، وكذلك ماتحويه من الأحجار الكريمة وغيرها من الأشياء الطيبة ، وكل ممتلكات رجال الدين ، وبعد أن تم التوقيع على ذلك فى عهود صحيحة فتحوا له الأبواب وأدخلوه البلد وأسلموه إياها ، ولم يمس المسلمون من أقام فى البلد من النصارى بأذى ، وأما من أراد ترك البلد منهم فتركوه يمضى دون أذى ...»[١٧].

إننا هنا نريد أن ننبه إلى أمور ثلاثة ، أولها أن هذا النص مأخوذ عن المستشرق باسكوال دى جايانجوس فى لغته الإسبانية ، وفى تصورنا أن النص فى لغته العربية أكثر وضوحا وإبانة عما هو فى صيغته هذه ، وثانيهـا أن القوم هم الذين تقدموا إلى موسى بهذا العرض ، أى أنه لم يفرضه عليهم ، وثالثهـا أنه ورجاله لم يمسوا من أقام فى البلد من النصارى بأذى ، كما لم يتعرضوا لمن أراد الارتحال بضرر ، وهنا نود أن ننبه إلى الفارق الكبير بين ماصنعه موسى ابن نصير وقواده وجنوده من ترك نصارى الأندلس – إبان الحروب – فى سلام دون أذى ، وبين مافعله الأسبان النصارى بالمسلمين حين سقطت الأندلس من أفعال تقشعر لها الأبدان مما هو مدون تفصيلا فى كتبهم فضلا عن كتبنا .

مثل آخر عن سماحة القائد المسلم المنتصر مع القائد الأندلسى المغرور الماكر ، أما القائد المسلم فهو الفاتح العظيم طارق بن زياد ، وأما القائد

---

(١٧) فجر الأندلس ص ٤٤٢ عن النص الأسبانى عن باسكوال دى جايانجوس .

النصرانى فهو أحد رجال لذريق على مدينة استجه ، لقد كانت معركة استجه من أشد المعارك شراسة فى القتال ، وقد كثر القتل والجراح فى المسلمين ، حتى إن المؤرخين يقولون إن المسلمين لم يلقوا بعد ذلك حربا مثلها ، وظلت المدينة ممتنعة وطارق يحاصرها بجنوده ، ثم تصادف أن خرج قائدها إلى شاطئ النهر لبعض حاجته وكان طارق قد خرج لمثل ذلك ، فاستراب فى أمره ووثب عليه فى الماء وجاء به إلى مقر عسكره ، ولم يلبث القائد الأسير أن اعترف لطارق بأنه أمير المدينة.يقول المقرى : فصالحه طارق على ما أحب ، وضرب عليه الجزية وخلى سبيله فوفى بما عاهد عليه(١٨) .

وبين أيدينا وثيقة ثالثة لم يشك مستشرق واحد فى صحتها وإن كانوا قد اختلفوا فى فهمها ، فترجمها كل مستشرق حسب مدى مايتقن من العربية ، إنها وثيقة الصلح الذى كتبه عبد العزيز بن موسى بن نصير لتدمير بن عبدوس حين التقى الجيشان وهذا هو نص الكتاب(١٩) .

« بسم الله الرحمن الرحيم ، من عبد العزيز إلى تدمير :

إنه نزل على الصلح ، وإنه له عهد الله وذمته أن لاينزع عنه ملكه ، ولا أحد من النصارى عن أملاكه ، إنهم لا يُقْتلون ولا يُسْبون : أولادهم ولانساؤهم ، ولايكرهون على دينهم ، ولاتحترق كنائسهم ماتعبد ومانصح ، وأن الذى اشترط عليه أنه صالح على سبع مدائن : أوريولة ، وبلنتله ، ولقنت ، ومولة ، وبقسرة ، وانه ، ولورقه . وأنه لايأوى لنا عدوا ، ولايخون لنا آمنا ، ولايكتم خبرا علمه ، وأنه عليه وعلى أصحابه دينار كل سنة وأربعة أمداد قمح ، وأربعة أمداد شعير ، وأربعة أقساط طلا ، وأربعة أقساط خل ، وقسط عسل ، وقسط زيت ، وعلى العبد نصف ذلك .

كتب فى رجب سنة أربع وتسعين من الهجرة .

شهد على ذلك عثمان بن أبى عبدة القرشى وحبيب بن عبيدة الفهرى وعبد الله بن ميسرة الفهمى ، وأبو قائم الهذلى » .

---

(١٨) نفح الطيب ١/٢٤٣ .

(١٩) بغية الملتمس صفحة ٢٥٩ .

لقد ظل هذا العهد ساريا لم ينقضه عبد العزيز ولم يتعرض ذمّى واحد فى تلك المنطقة لأذى فى نفسه أو ماله أو دينه .

تسامح المسلمين كان شموليا :

فإذا ماانتقلنا من سماحة المسلمين مع المحاربين إلى مواقفهم من عامة الناس وجدنا من أمرهم لطفا فى المعاملة وحفاظا على العهود وإنصافا لذوى الحقوق ومساواة فى التملك ، بل وجدنا المسلمين ينصفون النصارى من إخوانهم النصارى .

إن المسلمين لم يتعرضوا لسواد نصارى الأندلس فضلا عن سادتهم بشكل من أشكال الإساءة أو الأذى أو المصادرة حتى إن « أيلونا » زوجة لذريق قد صالحت عن نفسها وأموالها وقت الفتح وباءت بالجزية - حسب رواية المقرى - وأقامت على دينها فى ظل نعمتها[٢٠] .

إن أيلونا هى التى تزوجها عبد العزيز بن موسى فحظيت عنده وتسمت « بأم عاصم » وقيل إنه سكن بها كنيسة فى اشبيلية ، غير أن الشىء الجدير بالعناية هو أنها عاشت على النحو الذى ذكره المؤرخون فى ظل نعمتها قبل أن يفكر عبد العزيز فى البناء بها .

إن عددا من المستشرقين وعلى رأسهم فرنسسكو سيمونيت وإيزودورو دى لاس كاخيجاس لايفتأون ينددون بالحكم الإسلامى فى الأندلس بسبب مايزعمونه من سياسة الاضطهاد التى اعتمدها المسلمون تجاه نصارى الأندلس ، وبسبب « تمييز ظالم » فى المعاملة اختلقوه حتى إن سيمونيت قد خطط كتابه الضخم « المستعربون » على هذا الأساس الفاسد .

الحقيقة أن الأمر كان على العكس من ذلك تماما ، فقد كان النصارى يشكلون طبقة من الأغنياء ، ولقد أتيح لكثير منهم قدرا من التملك والثراء لم يتح لكثير من أعلام المسلمين وقوادهم وقادتهم .

---

(٢٠) نفح الطيب ١/١٧٨ .

إن ميمونا العابد – وهو واحد من أعلام المسلمين فى الأندلس وقد مر خبره يقصد أرطباس بن غيطشه يطلب منه أن يعطيه ضيعة من ضياعه يزرعها مناصفة معه ، لكن أرطباس – الذى كرمه المسلمون وحفظوا عليه ضياعه – يقول له : « لا ، والله ما أرضى أن أعطيك ضيعة مناصفة . ثم قال لوكيل له : ادفع إليه المجشر الذى على وادى شوش وما فيه من الغنم والبقر والعبيد ، وادفع إليه القلعة بجيان – وهى المعروفة بقلعة حزم – فملكها[٢١] .

لقد كان ميمون فى حل من أن لايفعل ذلك ، ولكن دينه وخلقه اللذين يفرضان عليه الحفاظ على أموال أهل الذمة والكتاب ، فرضا عليه أن يسلك هذا النهج الكريم الذى جعل أرطباس يقابله بتصرف غاية فى النبل والكرم .

على أن أمامنا مثالا أكثر وضوحا وبيانا من ذلك الذى مر ذكره أيضا ، إنه مع أرطباس نفسه ، والذى يقصد إليه هذه المرة هو الصُّمَيْل بن حاتم رأس القيسية فى الأندلس والذى ظل ممسكا بزمامها وتوجيه الحرب والسلام فيها أكثر من خمسة عشر عاما إلى أن أخمل ذكره وأخمد حياته عبد الرحمن الداخل بتوليه أمر الأندلس جميعه .

لقد كان الصميل شخصية فذة فظة ، وكان فارسا مظفرا ، وجوادا بماله إلى غير نهاية ، وأميا جاهليا أكثر منه مستنيرا مسلما ، وهو صاحب الحادثة التى يتداولها كثير من الناس دون أن يعرفوا بطلها ، فقد مر على مؤدب يعلم الصبية آيات من القرآن الكريم فى قوله تعالى : وتلك الأيام نداولها بين الناس « فقال الصميل » : « نداولها بين العرب » فقال المؤدب : « بين الناس » فقال الصميل « هكذا نزلت الآية ؟ » إلى آخر القصة .

حتى هذا الصميل بكل ثقلة السياسى ووزنه القبلى وقوته العسكرية ، لم يحاول أن يغتصب شيئا من أملاك أرطباس حين كانت الحاجة تدعوه إلى ذلك ، بل ذهب إليه فى عشرة من أعوانه الرؤساء وطلب إليه أن يمنحهم بعض الأرض

---

(٢١) ابن القوطية صفحة ٣٩ .

ليزرعوها . جرى ذلك فى حوار بديع بين أرطباس والصميل أورده ابن القوطية تفصيلا[٢٢] ، فوهبهم أرطباس مائة ضيعة بواقع عشر ضياع لكل منهم .

إن مثل هذه الأمثلة توضح كيف كان المسلمون والنصارى يباشرون شئونهم فى غير ماتشاحن أو عسف ، ويقضون أمورهم دونما تجاوز أو حيف .

وأما فى نطاق نصارى الأندلس أنفسهم فقد ترك لهم المسلمون حريتهم الدينية والقضائية والاجتماعية ، وكانوا يفصلون فى قضاياهم طبقا للقانون القوطى القديم المعروف باسم **Forum judicum** وبقيت علاقاتهم بكنائسهم على ماكانت عليه قبل الفتح . إن الذى يقرر هذه الحقائق هو فرنسسكو سيمونيت ألد أعداء الإسلام والمسلمين وصاحب أقذع أسلوب بين الفريق المعروف بانحرافه من المستشرقين الذى يمضى مقررا أن أمور الجماعات المسيحية الكبيرة فى المدن والأرياف كان يقوم على إدارتها رجال من نصارى عجم الأندلس يعرفون بالقمامسة وواحدهم قومس ، وهو لقب كان مقصورا على القوط فلما أزاح العرب القوط صار القمامسة من أهل البلاد . فيكون الفتح الإسلامى قد ردّ إليهم اعتبارهم من هذه الناحية[٢٣] .

كفالة حرية الفكر لنصارى الأندلس :

من الحقائق التاريخية أن الاسلام بما كفل من حرية الفكر قد أنقذ كثيرا من المسيحيين من الاضطهاد فقد كانت الكنيسة فى إسبانيا قبل الفتح الإسلامى تمارس الاستبداد على رعاياها وتستعين بسلطان الملوك لكى تفرض المذهب الكاثوليكى بالقوة ، وكان كل من يخالف المذهب الكاثوليكى يوصم بالمروق والخيانة ، وكانت شقة الخلاف واسعة بين المجامع الأورثوزكسية والكاثوليكية وكل منهما يكفر الآخر ، بل إن الخلافات كانت على أشدها ، داخل الكنيسة الإسبانية فى كثير من القضايا التى يهتم بها المسيحى ، مثل مسألة الرؤيا ، ومركز كنيسة روما ، وقداسة التعميد ، والطبيعة والطبيعتين . وكانت مجامع

---

(٢٢) تاريخ افتتاح الأندلس صفحة ٤٠ .

(٢٣) سيمونيت صفحة ١٠٦ .

طليطلة المتتابعة تفرض آراءها بالقوة والعنف ، فنفر كثير من الناس منها ، ووقعوا تحت هموم الحيرة والشك ، فوجد كثير منهم فى الإسلام حلا لمشاكلهم ونهاية لشكوكهم(٢٤) .

لقد وضع الإسلام حدا للاضهاد الدينى بين المسيحيين أنفسهم فى إسبانيا فكفل لهم حرية العقيدة ، فصار المسيحى يفصح عن رأيه فى شئون دينه غير ملق بالا للكنيسة أو لرجال الدين الذين لم يستطيعوا فى ظل الحكم الإسلامى تطبيق ما كانوا يطبقونه قبل الفتح على مخالفيهم من أذى واضطهاد وسجن وتشريد وعقاب يصل إلى حد القتل ، وكل الذى استطاعوا فعله هو المجادلة والحوار ، وهو موقف الإسلام فى المسائل الخلافية حيث لا مكان للانتقام ولاسبيل إلى الأذى ، ولكن جدال إلاّ بالتى هى أحسن فى سياج من أدب المحاجة ونطاق من سماحة القول . وكانت الدولة الإسلامية الأندلسية حين تحمى حرية الاعتقاد بين أصحاب المذاهب والآراء المسيحية المتخالفة ، لا تنصر فريقا على فريق ، وإنما تقف من هؤلاء وأولئك موقف الحياد الكامل .

بل لقد ذهب حكام المسلمين – وخصوصا أمراء بنى أمية – فى التسامح مذهبا بعيدا إلى المدى الذى جعل راهبا مثل ألبرو القرطبى يحضّ بعض النصارى على التحرش بالعقيدة الإسلامية والطعن فى القرآن والتعريض بالرسول ﷺ ، وكان ألبرو القرطبى هذا راهبا شديد التعصب ، زاد من عصبيته أن رأى أبناء النصارى يقبلون على اللغة العربية دراسة واستيعابا وإتقانا وهم فى الوقت نفسه يعزفون عن القراءة اللاتينية ومن ثم يهملون قراءة الكتب المقدسة لدينهم ، فعمد إلى هذا المركب الخشن بتشجيع قومه على الطعن فى الإسلام ورسوله وكتابه ، ولم يكن الراهب ألبرو أو غيره ليقدم على هذه الفعلة الحمقاء لو لم يكن الحكم الإسلامى قد بلغ شأوا بعيدا من التسامح ورحابة الصدر .

ولم يكن المسلمون يعتدون على الكنائس أو يوقعون أذى برهبانها وذلك من المنطلق الأساسى للدين الإسلامى ، وفى هذا الموقف يشذ المستشرق

---

(٢٤) تراجع فقرة الخلافات الدينية المسيحية فى فجر الأندلس صفحة ٤٧٩ ومابعدها .

الإسبانى المتعصب البذىء اللسان ، سيمونيت عما درج عليه من اختلاق الاتهامات ويقرر أن المسلمين لم يمسوا الكنائس بأى ضرر ، ويذكر أن كثيرا من الأساقفة تركوا أسقفياتهم وهربوا أمام الجيوش الإسلامية ظنا منهم أن المسلمين سيفتكون بهم ، ولجأوا إلى بلاد الشمال ، وقد عاد الكثيرون منهم إلى الكنائس بعد أن رأوا أن المسلمين لايعتدون على الكنائس أو رجال الدين وأنهم أبقوا على كل المنشآت الدينية من كنائس وأديرة وبيع[٢٥] .

لقد ظل نصارى الأندلس على شعائرهم وعقائدهم طالما كانوا يعيشون فى ظل الحكم الإسلامى ، فلما انحسر الحكم الإسلامى عن بعض البلاد ووقعوا تحت حكم الملوك النصارى ، عادت إليهم متاعبهم ، ولقوا من الاضطهاد ما لقوا ،ونشب صراع كبير اشترك فيه أنصار الشعائر المستعربية (يعنى النصارى الذين عاشوا تحت الحكم الإسلامى) وأنصار الشعائر الرومانية ، وفى ذلك الصراع سالت دماء وزهقت أرواح .

التخبط حول حقيقة القضاة الرواد :

القضاء فى الإسلام يشكل ركنا أساسيا من أركان الاستقرار البشرى ، ودعامة راسخة من دعائم العدالة التى يعيش تحت لوائها آمنا كل من الغنى والفقير والكبير والصغير ، والقوى والضعيف والمسلم والكتابى ، ولقد ترجم عمر بن الخطاب عن أسس القضاء فى الإسلام من خلال رسالته الشهيرة إلى عبد الله بن قيس (أبى موسى الأشعرى)

وحيثما حلت جيوش المسلمين كان يرافقها قاض أو أكثر يسمى قاضى الجند ، وحين يتجمع المسلمون ويكثر عددهم ويستقر مجتمعهم كان يطلق على القاضى الذى يفصل فى منازعاتهم قاضى الجماعة .

وطبيعى ألا تشذ حال الأندلس منذ افتتاحها عن غيرها من البلاد المفتوحة من حيث إسناد منصب القضاء فيها إلى واحد من الذين هم مؤهلون لذلك ،

---

(٢٥) سيمونيت صفحة ١٢٢.

إذ من المعروف أن الشارع قد اشترط شروطا بعينها فيمن يلي أمور قضاء المسلمين .

وكعادة المتعصبين من المستشرقين كلما رأوا وجها للإسلام مشرقا عمدوا إلى تشويهه بوسائل تند عن الذوق حينا ، وتجفل عن المنطق حينا آخر ، وتتصادم مع الروايات التاريخية حينا ثالثا فيعمدون مرة إلى الإنكار ومرة ثانية إلى التحريف وثالثة إلى التزييف وهكذا لايعدمون حيلة ولاينقصهم تدبير .

لقد ولى قضاء الأندلس فى فترة ما قبل الخلفاء قضاة عدول ، ثلاثة منهم بلغوا قمة العدالة فى الحكم والبلاغة فى القول والتقوى فيما بينهم وبين الله وهؤلاء الثلاثة هم مهدى بن مسلم ، وعنترة بن فلاح ومهاجر بن نوفل القرشي .

فأما مهدى بن مسلم فهو من أبناء المسالمة – أى الأندلسيين الذين دخلوا الإسلام – وقد عرف بالدين والعلم والأدب والورع ، وكان عقبة بن الحجاج السلولى ولاه قضاء الأندلس وقال له : اكتب عهدك عنى لنفسك :– أى عهد القضاء – فكتب مهدى عهدا فريدا فى بلاغته ومحتواه ، استمد أحكامه من رسالة سيدنا عمر إلى أبى موسى الأشعرى التى سلفت الإشارة اليها وجعل يلائم بين أحكام سيدنا عمر وطبيعة البيئة الأندلسية الجديدة التى لم يكن جميع أهلها قد برعوا فى اللغة العربية بعد .

وقد اعتبر العهد الذى كتبه مهدى بن مسلم نموذجا رفيعا لعهود القضاء فى الأندلس وهذا نصه نقلا عن قضاة قرطبه للخشنى[٢٦].

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ماعهد به عقبة بن الحجاج إلى مهدى بن مسلم حين ولاه القضاء . عهد إليه بتقوى الله وإيثار طاعته واتباع مرضاته فى سر أمره وعلانيته مراقبا له مستشعرا لخشية الله معتصما بحبله المتين وعروته الوثقى موفيا بعهده متوكلا عليه واثقا به متقيا منه فَإِنَّ الله مَعَ الذين اتقوا والذين هُم محسنون .

(٢٦) قضاة قرطبة صفحة ٩ ومابعدها .

وأمره أن يتخذ كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ إماما يهتدى بنورهما وعلما يعشو إليهما ، وسراجا يستضىء بهما ، فإن فيهما هدى من كل ضلالة ، وكشفا لكل جهالة ، وتفصيلا لكل مشكل ، وإبانة لكل شبهة ، وبرهانا ساطعا ، ودليلا شافيا ، ومنارا عاليا ، وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين .

وأمره أن يعلم أنه لم يختره لمصالح العباد والبلاد ، وتولية القضاء الذى رفع الله قدره ، وأعلى ذكره وشرف أمره إلا لفضل القضاء عند الله جل جلاله ، لما فيه من حياة الدين ، وإقامة حقوق المسلمين وإجراء الحدود مجاريها على من وجبت عليه ، وإعطاء الحقوق من وجبت له ، ولما رجا عنده فيما يمضيه ويتقدم فيه ويحكم به من إيثار حق الله عز وجل ، وطلب الزلفى لديه والقربى إليه ، وأن يحاسب نفسه فى يومه وغده فيما تقلد من الأمانة ، الثقيل حملها ، الباهظ عبؤها ، فإنه محاسب ومُوعِد ومُوعَد . وأمره أن يساوى بين الخصوم بنظره واستفهامه ولطفه ولحظه واستماعه ، وأن يفهم من كل أحد حجته ومايدلى به ، ويستأنى بكل عيى اللسان ناقص البيان ، فإن استقصاء الحجة مايكون به لحق الله تعالى عليه قاضيا ، وللواجب فيه راغبا ، فقد يكون بعض الخصوم ألحن بحجته وأبلغ فى منطقه ، وأسرع فى بلوغ المطلب ، وألطف حيلة فى المذهب ، وأذكى ذكاء ، وأحضر جوابا من بعض ، وإن كان غير الصواب مرماه ، وخلاف الحق منتهاه ، فإن لم يتعاهد القاضى مثل هذا ويجعله من القربات إلى الله عز وجل بالتحفظ والتيقظ والاسترابة والاحتراس من أهل الخب واللدد ، والعناد والتلبس بشهادات الزور ، وتحيف الحقوق ، أهلك القوى الضعيف واقتطع حقه وغلب عليه . وفى تقدم القاضى فى النظر فى ذلك والمراعاة له واحتساب ثواب الله فيه إثبات الحق وإزهاق الباطل ﴿إِنَّ ٱلْبَـٰطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ وأمره أن يكون وزراؤه وأهل مشورته والمعينون له على أمر دنياه وآخرته أهل العلم والفقه والدين والأمانة ممن قبله ، وأن يكاتب من كان فى مثل هذه الحال المرضية ممن فى غير ناحيته ، ويقابل آراء بعضهم ببعض ويجهد نفسه فى إصابة الحق . فإن الله جل ثناؤه يقول فى كتابه الناطق على

لسان نبيه الصادق محمد عليه السلام ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ وأن يكون حجابه وأعوانه ومن يستظهر به على ماهو بسبيله أهل الطهارة والعفاف والطلب لأنفسهم والبعد من الدنس ، فإن أفعالهم منسوبة إليه ، ومنوطة لديه ، فإذا أصلح ذلك لم يلحقه عيب ، ولم يعلق به ريب ، إن شاء الله .

وأمره أن يديم الجلوس والقعود لمن استرعاه الله أمره وقلده شأنه وأسند الحكم له وعليه ، ويقل السآمة منهم ، والتبرم بهم ويصرف إليهم قلبه وذهنه وشغله وفكره وفهمه ولسانه بما يوسعهم به عدلا وإنصافا وإصلاحا واستصلاحا . فإن فى ذلك قوة لمنّتهم ، وإحياء لتأميلهم ، وتحقيقا لجميل ظنونهم ، وثقة منهم بورعه ونزاهته وطيب طعمته ، فإن فيهم الضعيف عن التودد والزّمن الثقيل ، وعليه فى كل وقت التعهد ووهناً لأهل التلدد والفجور والتقحم فى ملتبسات الأمور ، وأن يكون قعوده لهم وتصرفه فى النظر بينهم بنشاط وقلة فتور ، ليكون ذلك أقوى له وأتقن لما يحكمه ويبرمه من سياستهم وتدبيرهم إن شاء الله . وأمره أن يسمع من الشهود شهاداتهم على حقها وصدقها ويستقصيها حتى لا يبقى عليه شيء منها ، ومن المزكين تزكيتهم ، ويكثر البحث والفحص عن أمورهم أجمعين ، ويسأل عنهم أهل الصلاح والدين والأمانة والثقة والدعة ممن يعرفهم ويبطن أحوالهم ، ولايعجل بإمضاء حكم حتى يستقصى حجج الخصوم وبيناتهم ومزكيهم ، ويضرب لهم الآجال ، ويوسع فيها عليهم حتى تنجلى له حقائق أمورهم ، وتنكشف له أغطيتها . فإذا أتى عليها علما وأيقنها إيقانا لم يؤخر الحكم بعد اتضاحه وظهوره وثبوته عنده وعند من يشاوره من فقهائه . وأمره أن يطالع بكتبه فى الحوادث التى يحتاج فيها إلى المؤامرات فيما أشكل عليه واستغلق له واحتاج إليه فى النوازل : ابراهيم بن حرب القاضى ليرد عليه منه مايعمل به ويمتثله ويقتصر عليه ويصير إليه لتكون موارد أموره ومصادرها ومبتدأ فواتحها بالتسديد ، مقرونة خواتمها بالتأييد إن شاء الله .

هذا عهدى إليك وأمرى إياك وإسنادى إليك ما أسنده ، وتفويضى إليك

ما فوضت ، فإن تعمل به مؤثرا لرضا الله وطاعته ، قائما بالحسبة ، مؤديا حق الأمانة يكن حجة بين يديك وظهيرا لك ، وإن لم تعمل به يكن حجة عليك ، وإذن أسأل الله أن يعينك ويقويك ويرشدك ، ويوفقك ويسددك ، إنه خير موفق ومعين ، وصلى الله على محمد وآله وصحبه » .

وأما القاضى الثانى فهو عنترة بن فلاح ، الذى عرف بالورع والتقى ، ومن أخباره أنه استسقى بالناس يوما فقال له رجل من عامة الناس : اذا أفرغت أهراءك كمل استسقاؤك، فقال القاضى على الفور : اللهم إنى أشهدك أن جميع ماحواه ملكى من المأكول صدقة لوجهك ، ثم أعطى كل ما ادخر فى بيته للناس ، فلم يلبث إلا قليلا حتى أغيث الناس من يومهم .

وأما القاضى الثالث فهو مهاجر بن نوفل القرشى العابد الورع ، وكان أمره من المتقاضين لديه غريبا ، فقد كان يذكرهم الله ويخوفهم إياه ومايلحق المبطل من سخطه وعقوبته ، وموقفه بين يديه يوم القيامة ، ثم يذكر مايلزم القاضى من وجوب التحرى والاجتهاد ، ثم يأخذ فى النوح والبكاء ، وما أن يرى المتقاضون ذلك حتى ينصرفوا عنه باكين خائفين وقد تعاطوا الحقوق بينهم .

هذا الطراز من القضاة لم يرق فى نظر بعض المستشرقين ، فما كان منهم إلا أن أنكروا وجودهم ، ربما كان السبب فى ذلك أنهم ضنوا على الإسلام بأن يكون قضاته من هذا الطراز الفريد عدلا وتقوى ، فأما المستشرقون موضع حديثنا فهم رينهارت دوزى ، وآسين بلاثيوس ، وخليان ريبيرا ، وليفى بروفنسال .

فأما المستشرق دوزى فيطعن فى صحة أخبار القضاة الثلاثة لأن المصدر الذى اعتمد عليه الخشنى فى كتابه « تاريخ قرطبة » هو أحمد بن فرج بن منتيل[٢٧] ، ويتلقف دوزى خبرا عن ابن منتيل أورده ابن الفرضى ، وهو أنه كان ينسب إلى مذهب ابن مسرة[٢٨] القرطبى ، ولما كان ابن مسرة يعتبر

(٢٧) فجر الأندلس للدكتور حسين مؤنس ص ٦٤٠ عن بحث دوزى عن المراجع العربية لفتح الأندلس .

(٢٨) تاريخ علماء الأندلس الترجمة ١٢٧ .

زنديقا فى رأى بعض فقهاء الأندلس[٢٩] ، فإن كل الروايات التى أوردها ابن منتيل تكون ملفقة .

هكذا وبكل بساطة يسقط دوزى ثلاثة من كبار قضاة المسلمين فى أول العهد بالأندلس لأن مصدر خبرهم عالم نسبه البعض إلى الزندقة ، نقول نسبة البعض ولانجزم بزندقته ، فإذا صح أن كل زنديق كاذب فيما يكتب من تاريخ ومايروى من أخبار كان دوزى أول من يستحق الطعن فيما كتب لأنه لم ينكر أنه ملحد زنديق .

ولكن هل كان محمد بن مسرة القرطبى زنديقا حقيقة ، إن الأمر الذى لاشك فيه أن الرجل كان صاحب فكر وفلسفة ، ولقد وصفه جنثالث بالنثيا بأنه أول مفكر أطلعه الأندلس[٣٠] الإسلامى ثم يضيف قائلا : أنه كان يستر آراءه وراء نسكه ويميل إلى مذهب الاعتزال ، ثم يقول بالنثيا فى موضع آخر : والذى لاشك فيه أنه كانت لهذه الجماعة « طريقتها » وأنها كانت تشبه الطرق الصوفيه التى سار عليها ذو النون المصرى .

والمعروف أن الفقهاء لايقرون مذهب المعتزلة كما لا يوافقون الصوفية على نهجهم وأفكارهم ، ولقد نسب ابن مسرة ، وتلاميذه كذلك ، إلى الاعتزال حينا وإلى التصوف حينا آخر ، فكان طبيعيا أن يحمل عليه الفقهاء وقد حمل عليه بالفعل الفقيه محمد بن يبقى قاضى قرطبة وأبو بكر الزبيدى اللغوى المشهور .

غير أن الذى يخفف من ثقل الاتهام الذى وجهه بعض الفقهاء إلى ابن مسرة ، بل ربما يبدده ، أنه قد تكونت حول منذر بن سعيد البلوطى ، قاضى قرطبة وإمام مسجد الزهراء وكبير وعاظ عبد الرحمن الناصر جماعة تقول قول ابن مسرة ، وماكان القاضى منذر بن سعيد ليسكت عن ابن مسرة – وكانا متعاصرين[٣١] – فضلا عن رضاه عن مذهبه ، لو كان فيه شبهة انحراف عن

(٢٩) المصدر السابق الترجمة ١٢٠٢ .

(٣٠) تاريخ الفكر الأندلسى صفحة ٣٢٦ .

(٣١) عاش ابن مسرة بين ٢٦٩ – ٣١٨هـ ، وعاش منذر بن سعيد بين ٢٧٢ – ٣٥٥هـ .

العقيدة ، كما أن ابن مسرة حين وافته المنية شيع إلى قبره باحترام من خصومه وإجلال من تلاميذه .

ولم يكتف دوزى بالطعن فى ابن منتيل ، ولكنه وجه هجومه إلى العالم الجليل الخشنى مؤلف كتاب « قضاة قرطبة » واتهمه بعدم الدقة وبأنه حاطب ليل ، وهو اتهام رخيص لاينبغى الالتفات إليه .

إذن لم يكن ابن منتيل – راوى خبر القضاة الثلاثة – ملحدا ولازنديقا ولاصاحب طريقة منحرفة ، ومن ثم تتحقق صدق روايته وتبطل تعلة دوزى ويسقط اعتراضه .

وأما آسين بلاثيوس فإنه يذهب مذهبا أبعد مدى من ذلك الذى ذهب إليه دوزى . يرى بلاثيوس – بجرأة عجيبة – أن أحمد بن فرج بن منتيل قد اخترع أخبار هؤلاء القضاة الثلاثة اختراعا ، لكى يؤيد مذهبه ومذهب أستاذه ابن مسرة ، وأن هذا المذهب لم يكن فلسفيا وإنما كان يمثل اتجاها دينيا سياسيا قوميا أندلسيا يستهدف مناهضة سلطات الفقهاء فى الأندلس، ويرى بلاثيوس تبعا لذلك أن أحدا من هؤلاء القضاة لم يوجد على الإطلاق ، وإنما هى أسماء ألفت تأليفا وترمز إلى غايات معينة ، فمهدى بن مسلم لا بد أن يكون اسما لنصرانى إسبانى اعتنق الإسلام ، وهو رمز لاتجاه أراد ابن منتيل من خلاله القول بأن الإسبان تولوا القضاء فى الأندلس من أقدم العصور .

ويفعل بلاثيوس بالقاضيين الآخرين فعله بمهدى بن مسلم من حيث كون اسماهما رمزين لمعان بذاتها ، فعنترة رمز لرجل شجاع ، وأما فلاح فقد قرأها بلاثيوس مشددة اللام فصار معناها زارع الأرض[٣٢] ، وفرق كبير بين اسم فلاح بمعنى نجاح وفلاح المشددة ، إن القوم لايعرفون العربية تماما ومن ثم لانستغرب أن يقعوا فى مثل تلك الأخطاء التى تبدو بسيطة لأول وهلة ولكنها جسيمة فى حقيقة أمرها ، إنهم يقرأون النصوص بغير ضبط لألفاظها ومن ثم يقعون فى تلك الأخطاء التى يجرحون بها أنفسهم ويشوهون بها تاريخنا .

---

(٣٢) فجر الأندلس صفحة ٦٤٣ .

وأما الرجل « الطيب » خليان ريبيرا فإنه يعارض دوزى فى تقييمه للخشنى وحملته عليه ، ويرى أن الخشنى مؤرخ موثوق بأخباره ، أمين فى رواياته ، ولكنه يؤيد المذهب الذى انتهى إليه آسين بلاثيوس مع إسراف فى تصوراته إلى مدى بعيد ، بحيث صار رأيه أقرب إلى التخيلات والأوهام منه إلى الحقائق التاريخية والأحداث الواقعية .

وأما ليفى بروفنسال فقد كذب زملاءه الثلاثة فى المقدمة التى كتبها لكتاب « تاريخ قضاة الأندلس » لأبى الحسن النباهى ، وقرر أن أخبار القضاة الثلاثة صحيحة .

والحقيقة التى نقررها أن القوم مهما قرأوا صفحات من تاريخنا ، ومهما أوغلوا فى استنطاقه ، فإن أمورا كثيرة تظل مستغلقة على أفهامهم ، لأن مفاتيحها غائبة عنهم ، ونعنى بهذه المفاتيح كنه العقيدة الإسلامية التى لايؤمنون بها ، إنهم فيما يتعلق بمهدى بن مسلم لا بدّ أن يكونوا قد فغروا أفواههم دهشة واستغرابا حين قرأوا عهد القضاء الذى كتبه لنفسه بتكليف من القائد الفاتح عقبة بن الحجاج السلولى ، إذ ليس لديهم ، أعنى لدى مجتمعاتهم ، هذا التصور الجليل للقاضى ودستور عمله ، وهم يضنون علينا بأن يكون لدينا شيء من ذلك ، وفيما يتعلق بعنترة بن فلاح لايلبثون أن يعتورهم الخبل حين يقرأون خبر استسقائه ، إن صلاة الاستقساء عندنا حقيقة ، وأن السماء تمطر بعد الصلاة ، والناس يغاثون بعدها ، ولكن القوم لايؤمنون بذلك ، ومن ثم فإن عنترة بن فلاح الذى أغيث الناس بصلاته ودعائه لا بدّ أن يكون أسطورة غير حقيقية .

والأمر لايخرج عن ذلك فيما يتعلق بالقاضى مهاجر بن نوفل القرشى ، إنهم لايتصورون أن قاضيا يعظ المتقاضين ويذكرهم بالعذاب لمن ظلم وبالآخرة لكل حى ويتبع ذلك بالبكاء فيبكون وينصرفون وقد تصالحوا وتعاطوا الحقوق بينهم ، هذا فضلا عما نسب إلى الرجل من كرامات حين حيل عليه التراب بعد موته طبقا للرواية التى جاء بها الخشنى .

نحن إن أحسنا الظن بهم قلنا إنهم لايفهمون كُنْه لغتنا ، ولايعيشون ثقافتنا وعقيدتنا ، فتلتوى تعليلاتهم ، ولاتستقيم تبريراتهم ، وإن نحن أسأنا الظن فلا علينا فى ذلك فإن مشاهد كثيرة تدل على ذلك .

الإساءة إلى المفكرين المسلمين :

لقد تعددت إساءات بعض المستشرقين إلى المفكرين المسلمين وتنوعت أساليبها ، وإن الذى يتابع أقوالهم فى هذا السبيل يجد نفسه غارقا فى طوفان من المغالطات وفيض من الأخطاء التى يبدو أنها اقترفت عن عمد وارتكبت عن سبق إصرار ، ومن المضحكات المبكيات أنهم كثيرا مايعارض بعضهم بعضا فى موقفهم من القضايا الإسلامية ومن علماء المسلمين إلى حد التكذيب والتسفيه .

إن أبا عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكرى ٤٣٢ - ٤٨٧هـ ، يعتبر واحدا من ألمع العقول الإسلامية الأندلسية عمق ثقافة وأصالة فكر ونفاسة تأليف، له عشرات الكتب التى منها كتاب المسالك والممالك ، وكتاب النبات ، وكتاب معجم ما استعجم ، وأن هذا الكتاب الأخير هو أشهر ما أثر عن البكرى من مؤلفات .

وقد احتفل بعض المستشرقين من ذوى الاهتمامات الأندلسية بشخصية البكرى العلمية فأعجبوا بجهده وأثنوا على مؤلفاته ، فالمستشرق آنخل جنثالث بالنثيا ، يقول عنه إنه جغرافى أندلسى جليل الشأن[٣٣] ، ويقول دوزى :إن البكرى أكبر جغرافى أنجبه الأندلس،وطبيعى أن كلا من جنثالث ودوزى لم يصدر فيما قاله من منطلق مجاملة ، وبخاصة هذا الأخير المعروف بعصبيته حيال كل إنجاز إسلامى ، ولكنهما فعلا ذلك عن بينة ودراسة واطلاع ، ذلك أن « كتاب معجم مااستعجم » لايزال معتبرا حتى زماننا هذا من أوثق المصادر الجغرافية وأكثرها دقة وأوضحها تناولا ، وليس ثمة ضير فى أن نردد رأى دوزى فيه إذ يقول : إننا بينما نجد غيره من الجغرافيين

---

(٣٣) تاريخ الفكر الأندلسى صفحة ٣٠٩ .

يقعون فى خطأ بعد خطأ ويناقضون أنفسهم بين موضع وموضع ، إذا بنا نجد معلومات البكرى واضحة ناصعة ، وكتاباته توصف بعبارة واحدة : إنها صادقة(٣٤)

ولكن المستشرق سيمونيت المفعمة نفسه بالحقد على كل إنجاز حضارى إسلامى لايرتاح له بال حتى يقلل من شأن العالم الجغرافى الجليل أبى عبد الله البكرى ، فيضن عليه أن يكون أصيلا فى علمه ، مبتكرا فى نهجه ، فيضرب بكلام زميليه دوزى وجنثالث عرض الحائط ، ويهون من شأن الكتاب النفيس « معجم ما استعجم » ويزعم – رجما بالغيب – أن البكرى لابد أن يكون قد عرف كتاب أصول الكلمات Etimologias لايزيدور الاشبيلى مترجما إلى العربية ، معللا زعمه بأن أوصاف بعض النواحى فى كتاب إيزيدور تماثل أوصاف البكرى لها .

بهذا الزعم السقيم الواضح الافتعال يذهب سيمونيت إلى التقليل من قيمة عمل علمى جاد لعالم مسلم قد غطى بمؤلفاته العديدة الأصيلة ، مساحة كبيرة من ميادين المعرفة الإنسانية .

يبقى أن نضيف إلى سقم استنتاج سيمونيت ، أن زعمه قائم على غير أساس علمى لأن الأمر الثابت هو أنه لم توجد ترجمة عربية لكتاب إيزيدور الاشبيلى سالف الذكر .

وكثيرا مايتجاوز بعض المستشرقين نقد الكتب أو إنكارها أو التشكيك فى قيمتها العلمية وعلاقتها بمؤلفيها إلى النيل من أعلام أئمة المسلمين وعلمائهم ، مثلما صنع المستشرق الألمانى جوزيف شاخت مع الإمام الجليل أبى عمرو عبد الرحمن الأوزاعى .

كان الإمام الأوزاعى معاصرا للإمام مالك ، وكان صديقا له ، غير أن الأوزاعى كان إمام الشام ومقره بيروت الحالية ، وكان مالك إمام دار الهجرة وكثيرا ماكانا يلتقيان فى موسم الحج ويتناظران فى القضايا

---

(٣٤) المصدر السابق صفحة ٣١٠

الفقهية ، ولما فتح المسلمون الأندلس وكانت طلائع الجند فى الجيش الفاتح من الشوام ، فكان طبيعيا أن يتبعوا المذهب الذى أقاموا عليه فى بلادهم ، وهو مذهب الأوزاعى ، وقد ظل مذهب الأوزاعى مطبقا فى الأندلس إلى أن أمر الأمير هشام – إثر قصة معروفة – بأن تكون الفتيا على مذهب مالك

إن المستشرق الألمانى جوزيف شاخت يذهب بغير سند تاريخى معقول إلى أن الإمام الأوزاعى تأثر فى فقهه بالتشريع الرومانى(٣٥) ، غير أن الذى يقرأ سيرة الإمام الأوزاعى ويلم بفقهه يقطع بأنه أبعد ما يكون عن أن يتأثر بأى مصدر غير الشريعة الإسلامية التى يعتبر واحدا من أئمتها الكبار .

إن قول المستشرق الألمانى شاخت بأن الإمام الأوزاعى قد تأثر بالقانون الرومانى يتنافى أصلا مع المبادئ المنهجية للبحث العلمى بغض النظر عن النتائج التى توصل إليها ، فلكى يصدر الباحث حكما صائبا فى قضية ما لا بد له من أن يكون ملما بتفاصيلها جامعا لأطرافها ، ومن ثم كان على «شاخت» أن يلم بفقه الأوزاعى جملة وتفصيلا لكى يصدر حكما كليا أو جزئيا عليه ، وهو ما لم يفعله المستشرق الألمانى بالقطع ، ذلك لأن فقه الإمام الأوزاعى لم يكن ماثلا بين يديه لتفرقه فى مئات كتب التفسير والحديث والفقه والأصول والتشريع وعلم الكلام والسير والتراجم والتاريخ والأنساب وغير ذلك من مئات الكتب المتنوعة الموضوعات المتشعبة المباحث منذ عصر الأوزاعى ٨٨ – ١٥٧ هـ ، حتى يومنا هذا ، فهل كانت هذه الكتب جميعها أو بعضها بين يدى شاخت حين أصدر حكمه على فقه الإمام الجليل ، إن الإجابة بالنفى طبعا ، ومن ثم يكون الحكم الذى توصل إليه مجرحاً من حيث المنهج ، مبتورا من حيث المنطق ، فاسداً من حيث الحقيقة .

إن فقه الأوزاعى ظل مفرقاً فى مئات كثيرة من الكتب المخطوطة والمطبوعة إلى أن قام الدكتور عبد الله محمد الجبورى بمحاولة جادة لجمعه من شتاته ، وتقدم بجهده إلى جامعة الأزهر ونال به درجة الدكتوراه قبل

(٣٥) The Origins of Mohammedan jurisprudence. Page 288

بضع سنين فقط ، ثم طبع في مجلدين كبيرين ببغداد سنة ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧[٣٦]:

لقد عاش الأوزاعى فى عصر الفتوحات العظمى ، فتوح المشرق والمغرب والأندلس وكانت هناك دار الإسلام ودار الحرب ، وما استتبع ذلك من نشوء مشاكل جديدة ومواقف مستحدثة ، فتصدى الإمام الأوزاعى لذلك كله ، وأصدر فتاواه فى كل ما استجد من أمور ، وانتهى إلى أحكام فى كل مااستحدثته الفتوح الأمر الذى جعل بعض الفقهاء المتأخرين يطلقون على فقهه صفة الحرب فقالوا إنه فقه عسكرى .

عالج الأمام الأوزاعى الأحكام العامة المتعلقة بالحرب وأفاض فيها وعرض لجزئياتها عرضا دقيقا ، فمن الأحكام العامة أحكام الجهاد والمبارزة ، وتحريق المشركين بالنار (وهى الحرب الحديثة) ورميهم بالمنجنيق ، والتحريق والتخريب فى بلاد العدو ، وأحكام الأمان ، وأحكام المهادنة ومهادنة المسلمين أهل الحرب (الصلح المؤقت) ، وأسرى الحرب من المشركين ، والمفاداة ، وأحكام الغنائم ، وأحكام عقد الذمة ، والصلح الدائم ، وغير ذلك من القضايا الكبرى .

ومن الأحكام التفصيلية عرض الإمام الأوزاعى - وهذه أمثلة سريعة - لجهاد الولد وهل يتوقف على أذن أبويه ، ونقل نساء المسلمين والذرية إلى الثغور ، وحكم قتال المشركين إذا تترسوا بنسائهم أو بصبيانهم أو بأطفال المسلمين أو بأسراهم ، وحكم رمى الحصن وفيه أسرى المسلمين وعقوبة الأسير ، وأمان الأسير ، وأمان المستأمن والحربى إذا أسلما ، وأموال من أسلم فى دار الحرب ، وأسر الزوجين معا ، وأسر أحد الزوجين ، والطفل المسبى مع أبويه ، وحكم الاستعانة بالمشركين فى القتال ، وحكم أموال المسلمين المستردة من دار الحرب وغير ذلك كثير .

لقد وددنا لو اتسع المجلل لذكر نماذج من هذه الأحكام ، فهى جميعا

---

(٣٦) فقه الإمام الأوزاعي (أول تدوين) قامت بنشره وزارة الأوقاف العراقية بغداد ١٣٩٧هـ .

لا تختلف مع القانون الرومانى وحسب ، ولكنها تصطدم معه ، لأنها أحكام مستمدة من عقيدة السماء مقتبسة من شريعة الرحمن وما من حكم أصدره الأوزاعى إلا وهو موثق بآية من الكتاب العزيز ، أو أثر من السنة الشريفة ، أو قائم على اجتهاد أو قياس على أحكام شرعية إسلامية ، فكيف تأتى للمستشرق شاخت - والحال كذلك - القول بأن فقه الأوزاعى متأثر بالقانون الرومانى .

إنه فقه إسلامى البناء ، سلفى الأصول ، ليس فيه شبهة قبس رومانى أو ملمح فارسىّ أو غير ذلك من تشريعات الشعوب الوثنية ، فإن فى فيض العقيدة الإسلامية ، وخصوبة عقول فقهاء المسلمين ، وصائب اجتهادهم ، وثراء تفكيرهم ما يسد الحاجة ، ويشفى الغلة ، ويغنيهم عن الأخذ من هذا التشريع أو ذاك .

وأما موقف المستشرقين من المفكر المسلم الكبير الفيلسوف أبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد ٥٢٦ - ٥٩٥هـ ، فإنه لايشكل إساءة إلى الرجل الكبير وحسب ، وإنما يشكل إهانة له فى سيرته وفكره وعقيدته ، وبالتالى إهانة للمسلمين أنفسهم من منطلق النيل من أحد كبارفقهائهم ومفكريهم .

لقد ظن بعض أصحاب النوايا الطيبة من الدارسين المشارقة أن المستشرقين قد أكرموا ابن رشد فترجموا كتبه إلى لغاتهم وأذاعوا اسمه فى الخافقين وطيروا صيته كل مطار ومنحوه اسم شهرة أعجمى هو أفيروس ، بل احتفظوا بأسماء بعض كتبه بعناوينها العربية مثل كتاب الكليات فى الطب الذى أسموه كتاب كوليجت Colliget.

لقد سمعت ذات يوم أستاذا فى إحدى كليات الآداب المصرية - من غير أقسام الفلسفة - يتحدث عن الحضارة الإسلامية فى الأندلس ويذكر أن حرية الفكر فى تلك البلاد كانت مكفولة إلى أبعد الحدود حتى إن الفيلسوف ابن رشد كان يعلن إنكار البعث ولم يتعرض للأذى . ولقد روعنى ماسمعت من هذا الزميل وسألته أين قرأ هذا ؟ وفى أى مؤلف من مؤلفات ابن رشد أنكر البعث والحياة الأخرى ، فكانت إجابته أنه قرأ ذلك فيما كتبه

المستشرقون عن هذا الفيلسوف ، ففطنت إلى المدى السحيق الذى تردى فيه بعض المستشرقين حين جردوا الرجل من دينه ،ونسبوا إليه عكس ما قال وما قرر ،فأساءوا إليه عند بعض قومهم ، وكانت الإساءة أكبر عند قومه المسلمين حين صوروه منسلخا عن دينه منبتا من عقيدته .

إن جنثالث بالنثيا وهو من المستشرقين الأسبان المعروفين بالاعتدال البعيدين عن الغلو يقول فى كتابه « الفكر الأندلسى » إن أفكار ابن رشد لم تكن تأتلف تماما مع حرفية العقيدة[٣٧] ثم يعود جنثالث فيقول فى موضع آخر : ونسبت إليه – أى إلى ابن رشد – كذلك نظرية القول بحقيقتين ، إحداهما الحقيقة الدينية والأخرى الحقيقة الفلسفية ، وأنه قال إنهما متناقضتان فيما بينهما ولكن كلا منهما صحيحة[٣٨] .

ونحن نلاحظ هنا أن جنثالث كان من الدقة والحصافة بحيث لم يقرر هذه الاتهامات بنفسه وإنما نسبها إلى قول آخرين لم يفصح عن أسمائهم .

وأما دى وولف فيذكر أن ابن رشد ينكر الخلود عن النفوس الجزئية ثم يعدل مفهومه بقوله إن الأرواح الجزئية تموت ولكن الإنسانية خالدة[٣٩] .

وهناك تعليل أوتبرير لتلك الأخطاء الفادحة فى تصوير فكر ابن رشد ، ذلك أن ترجمات كتب الفيلسوف الكبير إلى اللاتينية – وهى الترجمات التى اعتمد عليها دارسوه من المستشرقين والغربيين – كانت تشوبها الأخطاء بسبب تمسك أصحابها بحرفية النقل – والكلام هنا لجنثالث – مما يجعل فهم آراء ابن رشد عسيرا .

وتجىء الطامة الكبرى على أم رأس الفيلسوف العظيم حين يرسم له الأوربيون ابتداء من القرن الرابع عشر صورة أسطورية يرى فيها خارجا عن الدين ، وينسب إليه كتاب لم يره أحد ، وإن كان الكلام عليه فى كل مكان

---

(٣٧) تاريخ الفكر الأندلسى صفحة ٣٥٥ .

(٣٨) المصدر نفسه صفحة ٣٦٩ .

(٣٩) نفسه صفحة ٣٦٠ .

(كذا) وزعموا أنه تحدث فيه بنظرية « الدجالين الثلاثة » التى تقول ببطلان الأديان الثلاثة : اليهودية والنصرانية والإسلام[٤٠] .

ولعل أكثر المستشرقين إنصافا لابن رشد هو آسين بلاثيوس الذى توفر على دراسة فكره وقرأ كثيرا من كتبه ، وهو إنصاف جزئى لم يبرئ ساحة ابن رشد كلها من شبهة الانحراف ومن أن الرجل برىء مما يزعمون .

يرى بلاثيوس أن ابن رشد حاول أن يوفق بين القول بحدوث العالم وبين النظرية المشائية التى تقول بقدمه . والتوفيق بين الاثنين من وجهة نظرنا مستحيل ، فحدوث العالم أمر لاجدال فيه ، ومحدثه هو الخالق الأعظم سبحانه وتعالى – ويستطرد بلاثيوس قائلا : إن الفضل يرجع إلى هذا الفيلسوف القرطبى المسلم فى أنه أتم أول محاولة فى هذا الباب نالت التقدير ، وأنه تمكن من الوصول إلى نظرية فى العلاقة بين الحكمة والشريعة كان لها من القيمة ماجعل مفكرا مثل القديس توما الأكوينى يعمد إلى الاستفادة منها[٤١] .

ثم يدفع بلاثيوس عن ابن رشد تهمة القول بنظرية الحقيقتين الدينية والفلسفية التى سلفت الإشارة إليها ويقرر أن ابن رشد لم يقل بنظرية الحقيقتين هذه أبدا ، بل هو على العكس من ذلك حاول أن يوفق بين الدين والعقل ، وأما القول بالحقيقتين فيمكن أن تؤخذ من آراء محيى الدين بن عربى .

لقد حاول آسين بلاثيوس أن يبرئ ساحة ابن رشد فى نطاق الإيمان ، ولكن مفهوم الإيمان عند آسين – وقد كان قسًّا – يختلف بطبيعة الحال عن مفهومه عند المسلمين الذين إليهم ينتسب ابن رشد ، وعلى عقيدتهم نشأ وترعرع وفكر وكتب ، وهو مانحاول أن نوضحه فى إيجاز ، لعل بعض الاعتبار الإيمانى يُرَدُّ إلى هذا المفكر الكبير المفترى عليه .

---

(٤٠) نفسه صفحة ٣٦٩ .

(٤١) نفسه صفحة ٣٦١ .

إن أبا الوليد محمد بن أحمد بن رشد هو حفيد قاضى الجماعة فى قرطبة وكبير فقهائها أبى الوليد محمد بن أحمد بن رشد ، إن اسم الحفيد الذى نشأ فى بيت العلم والفقه مطابق لاسم جده حتى فى كنيته ، ولكى يفرق المؤرخون بين الشيخين فقد عرفوا ابن رشد الكبير بصفة الجدّ فيقولون ابن رشد الجد ، وعرفوا ابن رشد الصغير - موضوع هذا الحديث - بابن رشد الحفيد .

لم يكن ابن رشد الحفيد على الصورة التى رسمها له المستشرقون وفلاسفة الغرب من ثورة على الدين وتمرد على العقيدة . إن شيئا من هذا لم يعرف فى بيته ، ولا فى شيخه أبى بكر بن طفيل ، ولافى أكبر تلاميذه أبى الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس الغرناطى ٥٥٩ - ٦٢٠ هـ ، الذى جلس للناس يقرئهم القرآن أربعين عاما .

صحيح أن بعض الفقهاء اتهموا ابن رشد بالمروق ، ولكن ذلك لايقوم دليلا على زيغه ، لأن الفقهاء المتشددين كثيرا ما عمدوا إلى ذلك فى التاريخ قديمه ووسيطه وحديثه ، فقد اتهم الإمام الأوزاعى الإمام أبا حنيفة بشىء من ذلك ، وفى العصر الحديث اتهم بعض الفقهاء الشيخ محمد عبده بشىء من ذلك ، وفى نهاية الأمر لا الإمام أبو حنيفة ولا الشيخ محمد عبده من أهل المروق ومعاذ الله أن يكونا كذلك .

بل لقد رد المنصور أبو يعقوب الموحدى لابن رشد اعتباره واستقدمه إلى بلاطه فى مراكش بعد قطيعة وإبعاد استمرّا أربعة أعوام ، وماكان أبو يعقوب ليصفح عن ابن رشد لو كانت تهمه الزندقة صحيحة .

إن ابن رشد الحفيد فى الحقيقة واحد من قضاة المسلمين وفقهائهم ومفكريهم ، لقد ولى قضاء اشبيليه وهى مدينة عظيمة لايلى قضاءها إلا كبار الفقهاء .

ولقد ألف ابن رشد كتابه الشهير « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » فى الفقه المالكى ، وهو فى ذلك مقلد لجده مؤلف كتاب « المقدمات » الذى قدم به « المدونة الكبرى » بتحقيق سحنون ورواية ابن القاسم المصرى .

على أن أهم كتب ابن رشد فى الإيمان والدعوة إليه والإقناع به هو كتابه العظيم « الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وتعريف ماوقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة» إن الكتاب يحمل عنوانا كبيرا طويلا ، لعله من أطول عناوين الكتب المعروفة ، ولكأنما يعمد ابن رشد إلى ذلك عمدا حتى يعلن على الناس أنه ليس مجرد مفكر مسلم مؤمن وحسب ، ولكنه يحذر المسلمين الشبهات والبدع التى تنتهى بالناس إلى الضلال .

يبين ابن رشد فى كتابه هذا الذى قسمه إلى عدة فصول ، حتمية وجود الإله المعبود ، ثم ينتقل إلى برهان وحدانية الله ثم إرسال الرسل بالحق هداية للناس وحجة عليهم ، وفى آخر الكتاب يعرض المفكر المسلم الكبير للبعث والنشور ويثبت أنهما حق ، ويؤكد على أن البعث سيكون بالأرواح والأجسام ، وليس بالأرواح وحدها حسبما ذهب فريق من المعتزلة ، وإن كان له تحفظ فى البعث بالأجسام من حيث يرى أنه يكون بأجسام غير تلك التى عاش الناس بها حياتهم الدنيا والله سبحانه قادر على كل شيء .

كانت جريمة كبيرة تلك التى ارتكبها المستشرقون فى حق ابن رشد حين صنعوا به ما صنعوا ، وغاب عنهم أن يقرأوا فكره من كتبه التى عنى فيها بتقريره وتسجيله من حيث كونه يؤمن بالله رباً واحدا لاشريك له ، وبمحمد نبيا ورسولا وبالإسلام ديناً وبالقرآن كتابا ، وبالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر .

المستشرقون والموشحات :
وهل الزجل والموشحات فنون غير عربية ؟!

الشعر العربى هو أطول فنون الشعر التى قيلت فى اللغات جميعا استمرارية وحياة ، ومن ثم فهو أكثرها قابلية للتطور ، لأنه عاش نحوا من ثمانية عشر قرنا موصولة دون انقطاع على مساحة عريضة من الأرض ، بعضها لايزال يحتضنه ، وبعضها الآخر انحسر عنه اللسان العربى مثل إسبانيا وجزر البحر

الأبيض المتوسط وإيران وأفغانستان ومناطق ماوراء النهر فى بخارى وسمرقند ، وأكثر الأقطار التى تحتلها روسيا فى هذا العصر ، ولكنه فى مسيرته برغم تقلص مساحة الأرض التى كان يعيش فيها لايزال وافر العطاء ، متجدد الأشكال ، متطور المضامين ، متعدد الأوزان ، وهو والحال كذلك وكما هو حادث بالفعل - يتسع لكل جديد فى نطاق تطوره ، وهو منذ القديم مقسم إلى سبعة أنواع مابين معرب وملحون ، وهى على الترتيب : القصيد ،والرجز ، والدوبيت ، والموشح ،والزجل ،والمواليا ،والقوما والكان كان .

وعلى الرغم من ذلك ، ولأن لفظى التوشيح والزجل قد جريا على ألسنة شعراء الأندلس ، فقد ذهب عدد من المستشرقين إلى أن هذين النوعين من الشعر أندلسيان من أصل لاتينى ، وعلى رأس هذا الفريق المستشرق ريبيرا الذى تابع الموضوع بحثا وانتهى إلى مايسمى بنظرية ريبيرا فى الزجل والموشحات .

يصدر ريبيرا فى رأيه من منطلق أن لغة الشارع فى أول أمر الأندلس الإسلامى كانت اللاتينية الدادجة التى تعرف بـ el Romance ، ثم حدث تزاوج لغوى بين العربية واللاتينية الدادجة انبثق من خلاله طراز شعرى مختلط تمتزج فيه مؤثرات غربية وأخرى شرقية ، أخذ الناس يتناقلون مقطعاته سرا فيما بينهم وفى أوساط العوام ، ثم تطور فصار أدبا ذا صورتين : إحداهما الزجل والثانية الموشحة ، ومضى ريبيرا يضع توصيفا لكل من الزجل والموشحة على النحو الذى يعرفه الجميع ، وينتهى إلى أن « الزجل والموشحة فن شعرى واحد »(٤٢) .

ويمضى ريبيرا قائلا إن هذا - أى الزجل - فن سوقى دارج يتغنى به فى الطرقات ، وذاك عربى فصيح ، والموشحة تطلق على المهذب من الزجل الذى تستعمل فيه الفصحى أو ينظم فى أسلوب أرفع من أسلوب الأزجال .

(٤٢) تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ١٤٣ ومابعدها .

ولكى يدلل ريبيرا على رأيه استشهد بنموذج من الغزل الأسبانى للشاعر الغاريز دى فيا ساندينو Albzrez de Villasandino ، وأجرى مقارنة بينه وبين أنموذج من أزجال ابن قزمان الشاعر الأندلسى .

وتابع ريبيرا فى نظريته - والأصوب أن نقول فى نظرته - فى الزجل المستشرق منندذ بيدال Menendez Pidal الذى يعمد إلى التعبير عن رأيه بأسلوب غير مهذب إذ يقول : الزجل عربى بلغته وإن كانت هذه اللغة سوقية حوشية كثيرة الأخطاء ، عربى بالتزامه قافية واحدة تراعى فى أبيات الزجل الواحد ، ولكنه لايبدو عربيا فى نظمه على طريقة الفقرات ، ولايبدو عربيا فى استعماله الخرجة فى نهاية كل فقرة ، ثم استطرد فجاء بمسببات أخرى[٤٣] ، تنتهى به إلى عكس ما أراد .

ويمضى عل نفس المنوال جارسيا جومس فى شأن الموشحة إذ يعتبرها فنا أندلسيا لاتينيا لأن الخرجات الأعجمية من وجهة نظره وعلى سبيل الاجتهاد إنما هى نصوص لأغان إسبانية اقتبسها العرب الأندلسيون وضمنوها موشحاتهم ، كما ذكر حججا أخرى لوجهة نظره فى هذا السياق ، ولكيلا نطيل فى مساحة هذا البحث فإننا نشير إلى ردودنا على وجهات النظر هذه جميعا فى الفصل الذى أفردناه لفن الموشحات فى كتابنا « الأدب الأندلسى موضوعاته وفنونه » .

وإذا كان العلماء يأخذون بمبدأ أن « لا اجتهاد مع النص » فإننا من واقع النصوص نؤكد أن كلا من فن الزجل والموشحات عربيان أصيلان نشآ فى المشرق ثم انتقلا إلى الأندلس ، ذلك أن الشعر الملحون - والزجل فرع منه - عرف فى مستهل الدولة العباسية فى القرن الثانى الهجرى فى بغداد ، ففيها على عصر الرشيد عرف « القوما والكان كان »و « المواليا » وقد كتب فى هذا الموضوع تلميذنا وصديقنا الدكتور رضا محسن القريشى عددا غير قليل من البحوث الجادة .

---

(٤٣) المصدر السابق صفحة ١٥٥ ، ١٥٦ .

وأما الموشحة فلقد عرفها العرب تأليفا وغناء وإنشادا منذ عصر البعثة النبوية الشريفة ، ولقد استقبل أهل يثرب المهاجر العظيم ﷺ حين هلت طلعته الشريفة عليهم بالنشيد المحبب إلى كل نفس ، بل بالموشحة البكر :

طلـــع البـــدرُ علينـــا مِـــن ثَنِيَّـــات الـــوداع
وَجَبَ الشكـــرُ علينـــا مادعـــا لِلـــهِ داع
أيهـــا المبعـــوثُ فينـــا جـــئتَ بالأمـــر المُطـــاع
جـــئت شرّفت المدينـــة مرحبـــاً ياخيـــر داع

* * *

أشرقتْ أنـــوارُ أحمَـــدْ واختـــفتْ منهـــا البـــدورْ
يامحَمَّـــد ، يامُمجَّـــدْ أنتَ نـــورٌ فـــوقَ نـــورْ

أليس هذا مشروع موشحة إن لم يكن موشحة أنشدها أهل يثرب في الترحيب بمحمد ﷺ قبل أن يذهب الإسلام إلى الأندلس بقرن وقبل أن يولد أبو بكر عبادة بن ماء السماء صاحب أول موشحة أندلسية وصلت إلينا بنحو أربعة قرون (توفى سنة ٤٢٢هـ) .

إن الأجزاء التى وضعها الأندلسيون لأقسام الموشحة متوفرة فى هذه المقطوعة الشريفة فهى مجتمعة تشكل « البيت » والفقّرة الأولى منها تشكل « الدور » وهو مكون من ثمانية أسماط ، والفقرة الثانية تمثل « المذهب » أو « الخرجة » حين تكون آخر المقطوعة وهى تضم أربعة أغصان .

إن العرب حين أنشدوا مثل هذا التكوين الشعرى لم يقصدوا إلى شيء بعينه غير إضفاء بعض التغيير أو التلوين ، ثم عمد الشعراء بعد ذلك إلى التطوير ، وكان تطويرا تلقائيا حينا ومعمودا إليه حينا آخر ، إن الوليد بن يزيد الخليفة الأموى الشاعر الماجن يصور مجونه – وقد فعل ذلك الوشاحون الأندلسيون – بهذا النمط من الصيغة الشعرية :

أحب الغنـاء ، وشرب الطـلاء وأنس الـــنساء ، ورب السورْ
ودلّ الغوانـى ، وعـزْفَ القِيـانِ بصبـح يمانـى ، قبيـل السحـرْ

فأما الصباح ، فهمّى القداح وخيل شواح ، جياد خضرْ
ونصف النهارِ ، عراك الجوارى وحلّ الإزار ، إذا نبهرْ
وأما العشىّ ، فأمر جلىّ وقتل الكمىّ ، بعضب ذكرْ

ويجىء بعد ذلك بعقود قليلة من السنين سَلْم بن عمرو المشهور بالخاسر فيمدح الخليفة العباسى موسى الهادى بأبيات يتصرف فى عروضها ، ويتلاعب بأوزانها ، مثلما فعل الوليد بن يزيد من قبل فيقول :

موسى المطرْ ، غيث بكرْ ثم انهمّر ، ألوى المرز
كم اعتسر ، ثم ابتسرْ وكم قدر ، ثم غفرْ
عدل السّيَرْ ، باقى الأثرْ خيرٌ وشر ، نفع وضرّ
خير البشرْ ، فرع مضر بدرٌ بدرْ ، والمفتخرْ
لمن غَبَرْ

إن سَلْماً الخاسر يتلاعب بمبنى القصيدة ويأتى بشىء جديد ، فالبيت الواحد مكون من أربعة مصاريع ، ويختم المقطوعة الشعرية بمصراع واحد يجعله بمثابة القفل ، ومن الطريف أن الشاعر كتب مقطوعته بحيث إذا حذفنا المصراع الأخير من كل بيت لا ينكسر الوزن ولا يختل المعنى ، بل إذا نحن حذفنا المصراعين الأخيرين من كل بيت لاينكسر الوزن ولايختل المعنى ، بل إذا نحن حذفنا المصراعين الأخيرين من كل بيت لا يحدث خلل ما ، أليس ذلك تطويرا فى الوزن الشعرى يمكن أن يؤدى إلى صورة ما ، فيها جدة وابتكار واستهداف نوع شعرى ما .

ويجىء أبو نواس تلميذ مسلم وصديقه ورفيق دربه فيصف الخمر بمقطوعة شعرية قريبة من هيكل مقطوعة سلم ، ولكن أبا نواس المتفنن يلزم نفسه بثلاث قواف داخلية فى كل بيت ثم يترك القافية الرابعة وهى الأخيرة متميزة لكى يجعل منها قافية مشتركة موحدة للقصيدة كلها ، وهى طويلة نتمثل منها بهذه الأبيات :

سلافُ دَنٍّ ، كشمسِ دَجْنِ كدمعِ جفْنِ ، كخمْرِ عَدْنِ
طبيخُ شمسٍ ، كلونِ وَرْسٍ ربيبُ فُرْسٍ ، حليفَ سَجْنِ

رأيتُ علجــا ، بباطرنجـــا لهـــا تَوجّـى ، فلــمْ يُثَـنِّ
حتـى تبـدّتْ ، وقــد تصدّتْ لنـــا ومــلّت ، حُلُــولَ دَنّ
فـاحتْ بريحٍ ، كريح شِيـحٍ يومٍ صبوحٍ ، وغيـم دَجْـنِ
يسقيكَ ساقٍ ، على اشتيـاقٍ إلـى تـلاقٍ ، بمـاء مُـزْنِ
يُديـرُ طرفـاً ، يعيـرُ حتفـاً إذا تكفّـا ، مــن التّثنّـي
علـى غنـاءٍ ، وصوت نائِـى دواء داءٍ ، مــن التجنّـى

إن أبا نواس ملتزم الدرب الذى اختطه الوليد قبل ذلك بأكثر من نصف قرن من الزمان وأبيات أبى نواس هذه لا تسير فى الطريق إلى الموشحات من حيث الأوزان وحسب ، وإنما هى تضرب فيه موضوعا وغرضا ، فهى وصف للخمر مع غزل بالساقى فى مجلس غناء ، وتلك هى البيئة الدقيقة التى انتعشت فيها الموشحات بالأندلس .

ويقفز ديك الجن الشاعر الحمصى الشامى قفزة أخرى إلى شكل الموشحات وهيكلها دون أن يدرى شيئا من أمرها غير أنه يعمد إلى إبداع شىء جديد فى مضامير الأوزان الشعرية ، وإذا كان سلم وأبو نواس ينوبان عن أضرابهما من شعراء القرن الثانى فى تمثيل أشكال التطور ، فإن ديك الجن برغم لقائه أبا نواس يمكن أن يمثل بادرة التطور – إلى شكل الموشحة – فى بداية القرن الثالث ، فقد توفى سنة ٢٣٥هـ ، أى بعد أن ضرب أكثر من ثلثه وعاش فيه ثلاثة عقود ونصف عقد كاملات .

ماذا يقول ديك الجن وهو مكمل محاولة صاحبيه مسرع فى مضمار التطوير ؟ إنه يقول هذا النوع الجديد :
قُولـى لِطَيـفكِ ينثنـى عـن مضجعـى عنـد المنـامْ
عنـد الرقـادْ ، عنـد الهجـوع عنـد الهجـودْ ، عنـد الـوسنْ
فـعسى أنـامُ وتنطفـى نـارٌ تأجّـجُ فـى العظـامْ
فـى الفـؤادْ ، فـى الضلـوعْ فـى الكبـودْ ، فـى البـدنْ

* * *

جسد تقلبه الأكف على فراشٍ من سِقام
من قتاذ ، من دموعْ من وقوذْ ، من حزنْ
أمّا أنا فكما علمتِ فهل لوصلِكِ مِنْ دَوَامْ
من معاذ ، من رجوعْ من وجوذْ ، من ثمن

إننا لوقمنا بتعديلات طفيفة وتنقلات قليلة فى الرسم الذى اختاره ديك الجن لمقطوعته الشعرية هذه لأصبحت موشحة أندلسية بمسميات أجزائها من أقفال وأغصان وأسماط وأدوار ، وإنهائها بما يشبه الخرجة المعربة .

إننا لانريد الإطالة فى الاستشهاد بالنصوص وقد كان بالإمكان الاستشهاد بنصوص أخرى لآدم بن عبد العزيز وأبى العتاهية وغيرهما ، ولكن الأمر الذى لانحب أن نهمل شأنه هى تلك المقطوعة الشعرية التى أنشأها أحمد بن سعد الأصبهانى الكاتب الشاعر المكنى بأبى الحسين الكاتب الذى كان يعيش فى أصبهان بين سنتى ٣٢٠ ، ٣٢٤هـ ، يقول أبو الحسين فى بعض أبياته :

وبلدةٍ ، قطعتُهَا ، بضامرِ خفيددٍ ، عيرانةٍ ركوبِ
وليلةٍ ، سهِرْتُها ، لزائرِ ومسعدٍ ، مواصلٍ حبيبِ
وقينةٍ ، وصلتها ، بطاهرِ مُسَودٍ ، ترب العلا نجيب
وقهوةٍ باكرتها ، لفاجر ذى عتد ، فى دينه وروب

إننا لو حذفنا المقطوعة الأخيرة من كل بيت لظل الوزن سليما والمعنى مستقيما وصارت هكذا :

وبلدة ، قطعتها ، بضامر خفيدد

بل يمكن إعمال مزيد من الحذف فلا يختل الوزن أو المعنى ويصير البيت هكذا :

وبلدة قطعتها بضامرِ
وليلةٍ سهرتها لزائرِ
وقينةٍ وصلتها بطاهرِ

إننا نسير من واقع هذا التسلسل فى الطريق إلى وجود الموشحة فى المشرق قبل الأندلس ، ثم تأتى بعد ذلك هذه المقطوعة التى نسبت خطأ إلى امرئ القيس ، إذ ليس من المعقول أن تكون كذلك ، وإنما قد أنشئت - على مانرجح - فى زمان لايتعدى القرن الثالث الهجرى بأى حال ، أى فترة نحل الشعر ونسبته إلى أعلامه الجاهليين بقصد الارتزاق والتكسب . تقول المقطوعة :

توهمت من هند معالم أطلال عفاهن طول الدهر فى الزمن الخالى

مرابع من هند خلت ومصايف

يصيح بمعناها صدى وعوازف

وغيرها هوج الريـاح العــوازف

وكل مسف ثـم آخـر رادف بأسحم من نوء السماكين هطال

إن هذه المنظومة ليست أندلسية باتفاق ، وهى لكى تصير موشحة أندلسية كاملة البناء تحتاج إلى تعديل فى غاية اليسر ، وذلك بأن يزحزح الشطر قبل الأخير « وكل مسف ثم آخر رادف » لكى يلحق بإخوته الأسماط الثلاثة السابقة عليه ، فيكون « دورا » عدته أربعة أسماط بدلا من الثلاثة الموجودة فعلا ، ثم يؤلف غصن لامى القافية ليوضع مكان هذا الشطر الذى ارتقى فصار سمطا ، وبذلك نكون أمام موشحة كاملة نقية ، وكل ماكان يحتاج إليه هو وضع تعريفات لأجزائها مثلما فعل الأندلسيون .

ليجتهد إذن المستشرق ريبيرا ماشاء له الجهد ، وليسع فى إمكان « تعجيم » الموشحة والزجل ماوافاه المسعى ، ولكن ذلك لن يغير من الأمر شيئا ، فتلك مسيرة الموشحة فى أطوارها المشرقية المختلفة موثقة بالنصوص حتى سلمت كاملة إلى الأندلس ينقصها غصن واحد ، وشكر الله للوشاحين الشعراء العرب الأندلسيين احتضانهم لهذا الفن وتنميتهم له واختراعهم أسماء طريفة لأجزاء الموشح .

(٣)

المستشرق سيمونيت وكتابه « المستعربون »

ذكرنا فيما سلف من صفحات أسماء عدد من المستشرقين الذين وقفوا من الحضارة الإسلامية فى الأندلس مواقف عدائية متجاهلين المنهجية العلمية متطاولين على الشخصيات التاريخية ، ولكن شرور هؤلاء جميعا بما فيهم دوزى الذى تنضح كتاباته سما ومرارة ضد الإسلام والمسلمين لاتشكل إلا حجما قليلا إذا ماقورنت بما كتبه فرنسسكو خافيير سيمونيت Francisco javier simonet ضد الإسلام والمسلمين فى الأندلس .

إن سيمونيت مستشرق إسبانى كاثوليكى شديد العصبية لقومه بذىء اللسان ، عميق الحقد على الإسلام والمسلمين ، ويحمل كتاباته شحنة مكثفة من الكراهية الشديدة للإسلام وحضارته مع إنكار كامل لمنجزات هذه الحضارة الرفيعة التى شهد بفضلها أعداؤها قبل أصدقائها .

عاش سيمونيت فى القرن الماضى وألف كتابين كبيرين : أولهما جعل عنوانه Glosario نشر سنة ١٨٨٨ وموضوعه الكلمات الأيبيرية واللاتينية التى كانت مستخدمة بين المستعـربين الأندلسيين ، وقد استهدف من وراء ذلك محاولة إثبات أن المسلمين فى الأندلس كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية أكثر من كونهم مؤثرين فيها . وثانى الكتابين – وهو موضوع حديثنا – عنوانه تاريخ المستعربين فى إسبانيا Historia de los Mòzarabes de Espana. يهاجم الإسلام من خلاله أعنف مهاجمة ، ولايتردد فى استعمال التعبير البذىء ، و لم يتعفف عن استخدام اللفظة النابية .

والمستعربون الذين جعلهم سيمونيت موضوع كتابه هم نصارى إسبانيا الإسلامية الذين عايشوا المسلمين واتخذوا العربية لسانا ، والتزموا نهج حياة المسلمين ، وتزيوا بزيهم وتسموا بأسمائهم ، بل أنهم زادوا على ذلك بأن جعلوا

طقوسهم الكنسية مختلفة عن طقوس أبناء ملتهم ، ولعلهم أدخلوا فيها ألفاظا عربية ، ومن ثم كانت طقوسهم تسمى الطقوس المستعربية ، وكان اختلاطهم بالمسلمين واغترافهم من معين ثقافتهم جعل بعضهم يعتنق الإسلام ويبرع فى العربية والعلوم الدينية .

ويرجح الأستاذ الدكتور حسين مؤنس أن استعمال هذه التسمية لم يبدأ فى إسبانيا إلا عندما استولى ملوك النصارى على بلاد فيها نصارى مستعربون فى أوائل القرن الحادى عشر الميلادى[٤٤] ، وإن كان سيمونيت قد تناول بالدراسة نصارى الأندلس منذ السنوات الأولى للفتح ، ومن ثم يكون المستعربون الذين يعنيهم هم نصارى الأندلس فى كل العهد الإسلامى .

على أن الذين أسلموا من هؤلاء المستعربين وإن تسموا بالأسماء العربية - وهذا أمر طبيعى - احتفظ عدد كبير منهم بالأسماء القديمة مثل بنى انجلين Angemoino وبنى شبريق Savarico الاشبيليين ، وبنى لنق longe ، وبنى القبطرنة Kabturno[٤٥] .

لقد ضمن سيمونيت كتابه مقدمة طويلة واثنين وأربعين فصلا حافلة كلها بالكذب المتعمد والتزييف الصارخ يقول سيمونيت فى بعض فصول مقدمته: «إذا كان العرب الذين أخضعوا الشام ومصر وغيرها من بلاد الشرق لم يستطيعوا أن يدخلوا أية ثقافة ذات قيمة بحكم كون نصارى هذه البلاد أرقى منهم فى المستوى الحضارى ، فإنهم من باب أولى لم يكونوا قادرين على أن يقدموا شيئا لنصارى بلاد المغرب ورثة الحضارة الرومانية»[٤٦] .

ألم نقل إن الرجل حاد اللسان يلقى الاتهامات دون أساس من التاريخ أو سند من الحقيقة ؟ : ويستطرد قائلا : وإذا كان أهم ماقدمته الحضارة الإسلامية

---

(٤٤) فجر الأندلس صفحة ٤٢٦ .

(٤٥) المصدر السابق صفحة ٤٣١.

(٤٦) المستعربون صفحة ٤٤ .

لتاريخ البشرية هو ما تم فى ظل الخلافة العباسية من نهضة فلسفية وعلمية ، فإنه علينا أن نذكر أن هذه النهضة إنما تمت بفضل الرهبان النصارى الذين قاموا بنقل علوم الإغريق وفلسفتهم وثقافتهم إلى العربية .

إننا لا نريد أن نتعجل الرد على هذا الرجل ، ذلك أن الرد على أغاليطه المتتابعة يحتاج إلى بضعة مجلدات ، ولكن إذا كانت الحقيقة لاتكون كذلك إلا إذا قيلت كاملة غير منقوصة يكون سيمونيت كاذبا . إن أحدا لاينكر أن عددا من الرهبان قاموا على الترجمة وحدها وليس على الإبداع ، لأن الذين استنطقوا هذه المادة المترجمة هم علماء المسلمين وفى مقدمتهم الكندى الفيلسوف الطبيب العربى المسلم عقيدة المعاصر لهم ، بل إن الكندى نفسه كان فى مقدمة المترجمين الحذّاق ، وكان يجيد أربع لغات ، وكان بين المترجمين المسلمين البارعين بالإضافة إلى الكندى عدد غير قليل مثل ابن الفرخان وأبناء شاكر . هذا ولم تكن النهضة العباسية تستعين بالثقافة اليونانية وحدها وإنما كانت تستقى المعرفة من كل مورد وتنهلها من أى مصدر ، وإن عدد ماترجم من الكتب الفارسية لايكاد يحصى حتى إن ابن المقفع وحده ترجم عشرات منها ، هذا فضلا عن الكثيرين غيره الذين نقلوا عن الفارسية وغمسوا أنفسهم فى مكتبات مرو ونيسابور وغيرهما ، كما لاينبغى أن نغفل عن أولئك الذين ترجموا عن الحضارة الهندية ذات الإسهام الطيب فى حضارة المجتمع الإسلامى .

لقد تناسى سيمونيت ذلك كله ، بل تناسى أن المسلمين مع انتفاعهم بهذه الحضارات فقد ظل صلب حضارتهم إسلامى الأصول والسمات ، عربى الوجه واللسان .

على نفس النهج من الاختلاق والمغالطة ينتقل سيمونيت – فى مقدمته – إلى الحديث عن المستعربين فيقول : « بفضل المستعربين الأندلسيين عرفت الأندلس الإسلامية العلوم الرياضية والفلكية والطبية التى كان يكرهها عامة الشعب المسلم[٤٧] (كذا) ثم يمضى فى كذبه فيقول «وبهذا يعترف الكتاب

(٤٧) سيمونيت ص ٤٥

والمؤرخون المسلمون أنفسهم» يكذب لأنه تصيد موقفا للمنصور ابن أبى عامر تجاه بعض المشتغلين بالفلسفة ، ثم عمم الحكم على كل المسلمين . إن سيمونيت يمضى فى حملته مختلقا ما سماه دليلا ويقول : « والدليل على ذلك أن الكتب التى وصلتنا فى الفلاحة والطب وفى غير ذلك من الفنون والحرف كان يقوم عليها فى ظل الخلافة الأندلسية كثير من النصارى المستعربين »[٤٨] وفى حاشية يقول سيمونيت : إن أشهر أطباء عبد الرحمن الناصر – يحيى بن إسحاق – كان من المستعربين نصرانيا بالولادة ، ثم ارتد بعد ذلك ، واعتنق ديانة المسلمين .

هكذا يعتبر الذين أسلموا من الأندلسيين – وهم ملايين كثيرة – مرتدين وعلى رأسهم العلماء الكبارالذين نعتهم بأنهم أصحاب نفوس ضعيفة أغراهم المال وأضلهم السلطان . .

إن سيمونيت يغض الطرف عن أسماء علماء المسلمين الأندلسيين الذين برعوا فى الفنون التى ذكرها والتى لم يذكرها من فلاحة وطب وفلسفة ورياضة وحساب وفلك وهندسة وجبر وفيزياء وكيمياء ، وهم يعدون بالمئات – وسوف نختم هذا الفصل بالحديث عن فريق منهم – ونركز على عالم بذاته مثل حكيم قادس واسمه كولوميلا ، وهو رومانى من علماء القرن الثانى الميلادى ، وصاحب كتاب الفلاحة الذى ترجم إلى العربية وضاعت أصوله الأولى ، ومثل باولوس هورشيوس صاحب تاريخ الدولة الرومانية الذى قام على ترجمته عالم مسلم فقيه محدث هو قاسم بن أصبغ البيانى من كبار علماء القرن الرابع الهجرى ، وُصِف بكونه بارعا فى الوثائق والأحكام . وكان العالم الجليل قاسم بن أصبغ حرصا منه على توخى الأمانة فى الترجمة قد استعان بأحد أساقفه قرطبة حين ترجم كتاب هورشيوس ، ومن الأمور الجديرة بالذكر أن قاسما كان أستاذا للعالم الكبير أحمد بن محمد بن الحباب الشهير

---

(٤٨) المصدر السابق ص ٤٦ .

بابن الجسور (٣١٨ - ٤٠٠هـ) وهذا الأخير كان بدوره أستاذا للفقيه الأديب المفكر الأندلسى ابن حزم .

وحين يعرض سيمونيت للفتح الإسلامى يهمل الحديث عن بطولات الفاتحين المسلمين واستبسالهم فى هذا الفتح المبين الذى ليس له مثيل فى التاريخ قديمه وحديثه ، فقد فتحت شبه جزيرة أيبيريا من أقصاها إلى أقصاها فى عامين اثنين . يغض سيمونيت الطرف عن هذا كله ويجسم موقف اليهود من الفتح ويسبهم سبا شديدا ، ثم ينتقل لكى يتهم المسلمين الفاتحين بالتعصب والعدوان على النصارى ، منكرا أن الفاتحين تركوا الحرية الدينية للإسبان وحافظوا على التقسيم الكنسىّ ، ولم يهدموا الكنائس ، بل أسهموا فى بناء بعضها وتنمية بعضها الآخر ، ويضرب صفحا عن المعاهدات التى أبرمها الأمراء الفاتحون مثل معاهدة عبد العزيز بن موسى بن نصير . ومعاهدة طارق بن زياد ، وهى وثائق عظيمة لتسامح المسلمين فى الأندلس ، وقد عرضنا لذلك فيما سلف من صفحات . إن سيمونيت ينكر ذلك كله ، ينكر إن هناك تسامحا من جانب المسلمين ويقول فى مغالطة ظاهرة : « وعلى فرض أن الذين عقدوا هذه المعاهدات من زعماء العرب وأمرائهم كانوا مخلصين وذوى نوايا حسنة ، فإنه لم يكن بوسعهم أن يطبقوا ماجاء بفقراتها التى يدل ظاهرها على التسامح[٤٩] ». ويتصيد سيمونيت مثلا يستشهد به هو خرق عبد العزيز بن موسى بن نصير معاهدة أبيه مع أهل قلنبرية (كوينبرا حاليا بالبرتغال) فنهب هذه المدينة ومنطقتها بعد أربع سنوات من توقيع المعاهدة .

إن سيمونيت يذكر نقض المعاهدة ولكنه لايذكر سبب نقضها ، على أن الأمر الأكثر خطورة هو أن هذه المعلومات ليست موجودة فى أى مصدر عربى من مصادر تاريخ الأندلس ، وليس هناك مجال للشك فى أمانة المؤرخ المسلم ودقته مهما كانت الأحداث فى غير صالح قومه .

---

(٤٩) المستعربون ص ٦٧ .

العجيب فى أمر هذا المستشرق أنه يقرر هنا أمرا ويقرر عكسه فى مكان آخر ، ويناقض نفسه فيما رواه من أحداث وما أورده من أخبار ، ففى هذه القضية التى زيفها أعنى قضية إنكار تسامح المسلمين ، نجده يقول العكس فى صفحة ١٢٢ حيث يقرر أن الكثيرين من الأساقفة والقساوسة عادوا إلى كنائسهم بعد أن رأوا أن المسلمين لايعتدون على الكنائس أو رجال الدين .

وفى صفحة ٢١١ من كتابه يقرر سيمونيت أن كنيسة أبيط الجامعة قد عمرت وكان أصلها بيعة صغيرة ، وقد نقل إليها الكثير من الأشياء المقدسة التى انتثرت من الكنائس التى تهدمت ، وفى صفحة ٢٠٧ يذكر أن كنيسة طليطلة قد ازدهر شأنها وتولى أمرها حبر جليل اسمه شيشيليا كان يحرص على سلامة عقيدة رعيته من الكاثوليك . وكان يعمر ماينهار من الكنائس ، ولم تمس الكنائس بسوء أثناء الحرب الضروس التى كانت واقعة بين أبى الخطار والصميل بن حاتم .

إن سيمونيت لم يقرأ شيئا عن الإسلام ، ولو قد فعل ، وكان لابد له أن يفعل ، لعرف أن العقيدة الإسلامية تلزم أصحابها باحترام أهل الكتاب والمحافظة عليهم وعلى أماكن عبادتهم .

وفى الفصل الثالث من كتاب المستعربين يتصيد سيمونيت بعض ألوان التعامل مع المسيحيين مثل عدم تشميتهم إذا عطسوا – والتشميت هو أن تقول لمن يعطس يرحمك الله – ويقول إن الذمى لم يكن يُحيًّا بتحية المسلمين ولم يكن يُكَنَّى(٥٠) ، وينسب سيمونيت هذا السلوك الاجتماعى إلى الإسلام ، مع أن الأمر لم يخرج عن اجتهاد بعض الفقهاء لأن الإسلام الذى يسمح للمسلم أن يؤاكل الذمى ، ويلزمه بحسن معاملته والحفاظ على جواره وماله وعرضه لا يمنع تحيته فى النطاق الذى يتمشى مع سماحته والحرص على بنية المجتمع على أساس من التواد والتراحم بين المسلمين والكتابيين .

(٥٠) المستعربون ص ٧٩ .

الأمر العجيب أن سيمونيت وهو يحمل حملته هذه لا يلبث أن يقول : وعلى الرغم من هذه المعاملة القاسية التى كان المسلمون يعاملون بها المسحيين ، فإنهم لم يكونوا يرون بأساً باصطناع بعض أعيادهم مثل عيد الشعانين ، ثم يردف قائلا : وهذا دليل على تفوق الحضارة المسيحية[٥١] .

إن سيمونيت بذكره احتفال المسلمين ومشاركتهم المسيحيين فى أعيادهم مثل عيد الشعانين إنما يشيد بروح التسامح والمودة ، وهو بذلك ينقض اتهامه السابق الخاص بسوء معاملة المسلمين للذميين . والمعروف أن مجاملة المسلمين لجيرانهم المسيحيين فى أعيادهم لم تقتصر على سواد الناس فقط ، وإنما كان بعض الخلفاء يفعل ذلك ، وتذكر المراجع الإسلامية أن المأمون العباسى ، كان ينزل ديرا فى إحدى رحلاته فى منطقة الجزيرة وتصادف أن حلَّ عيد الشعانين فاحتفل الرهبان به على عادتهم فشاركهم الخليفة المسلم احتفاهم وسار فى مواكبهم داخل الدير وهم يحملون الصلبان .

وفى نفس هذا الفصل من كتاب المستعربين يعلق سيمونيت على عقوبة المسيحى الذى أسلم ثم ارتد ، ويرى أن ذلك ضربا من الوحشية ، ثم قارن بينه وبين المسيحى الذى يعتنق الإسلام فلا يوقع عليه جزاء[٥٢] .

إن سيمونيت بموقفه هذا يصم نفسه بالغباء والغفلة معا ، لأن الإسلام فى تشريعه عقوبة المرتد لم يقصد بذلك المسيحى الذى أسلم ثم ارتد ، وإنما قصد المسلم أيا كان مشربه ، يستوى فى ذلك المسلم الذى ولد على الإسلام ، والمسلم الذى تحول إلى الإسلام من أية عقيدة ، بل المسلم الذى لم يكن على دين ، فهو حين صار مسلما لاينظر إليه إلا أنه كذلك ، فإذا ما تحول عن الإسلام إلى دين آخر ، وقع عليه حد المسلم المرتد . إن سيمونيت يريد أن يشكل العقيدة الإسلامية وأحكام الشريعة على النسق الذى يريده والشكل الذى يرضاه ، وتلك هى الغفلة بعينها .

---

(٥١) المصدر نفسه صفحة ٤٨ .

(٥٢) نفسه صفحة ٨٨ .

ومن الفصول الغريبة من كتاب سيمونيت ، الفصل الرابع عشر الذى اتخذ له عنوانا مثيرا هو «المستعربون على مذبح الاستشهاد» . إن حركة الاستشهاد تمثل نوعا من الانتحار يقدم عليه بعض الذين بلغ بهم التعصب الدينى درجة من درجات الهوس ، فقد كان بعض النصارى يدخلون المساجد فى قرطبة وغيرها من مدن الأندلس وهى غاصة بالمصلين ويسبون الرسول ﷺ ، فيكون الرد التلقائى من جانب المسلمين القصاص منهم بالضرب الذى يؤدى إلى الموت .

إن سيمونيت يحتفل بهذه الحركة احتفالا شديدا ، ويرى أن هؤلاء المرضى بهذا الهوس الدينى يمثلون قمة التدين المسيحى وصفائه ، ومن الغريب أن هناك عددا من الكتاب المسيحيين فى العصور الوسطى قد ألفوا كتبا باللغة اللاتينية عن حركة الاستشهاد هذه التى كان يطلقون عليها لفظ Martirio ، وقد استمرت بضع عشرات من السنين .

ويأتى سيمونيت بمثال لما كان يحدث من بعض المتعصبين من المسيحيين فيذكر قصة قس كان يدعى برفكتور Perfector وكان راعيا لإحدى الكنائس فى ضواحى قرطبة فى أيام الأمير عبد الرحمن الأوسط ٢٠٦ - ٢٣٨هـ ، وكان القس برفكتور يجيد العربية شأنه فى ذلك شأن كثير من الأندلسيين غير المسلمين ، ويهوى مناقشة المسلمين فى أمور العقيدة ، فسأله بعض محاوريه من المسلمين عما يراه بشأن محمد والمسيح ، فقال إنه يعتقد بألوهية المسيح ، وأما محمد فإن هناك آية فى الإنجيل تقول إنه سيظهر فى آخر الزمان عدد من مدعى النبوة ، فلا تنخدعوا باتباع كثير من الناس لهم ، وإن محمدا ليس إلا واحدا من هؤلاء ، وكان القس برفكتور فى أثناء الحوار يصف الرسول بأنه النبى المزيف وصفات أخرى كثيرة من هذا القبيل .

ويمضى سيمونيت فى ذكر قصة برفكتور الذى يرى أنه أحد أبطال المسيحية العظام فيقول إن المسلمين - على الرغم من غيظهم الشديد - تركوه يمضى ، وقدموا شكوى للقاضى بأن واحدا يلعن نبيهم ، فعقدت محاكمة لبرفكتور

انتهت بالحكم عليه بالسجن وكان فى بلاط عبد الرحمن الأوسط فى ذلك الوقت خصى اسمه نصر ، كان مسيحيا وأسلم ، وصل بفضل ملقه ونفاقه لصاحب العرش إلى أن يكون حظيه وأثيره ، فكان يكره النصارى - والكلام لايزال لسيمونيت - كراهية شديدة ، لأنه كان منهم وترك ديانته إلى ديانة سادته ، فسعى نصر لدى القاضى ليصدر حكما باعدام برفكتور ، ونفذ الحكم وعلقت رأسه على باب قصر الخلافة[٥٣].

ولقد جعل سيمونيت من برفكتور بطلا من أبطال الكنيسة ، وصاغ قصته فى قالب درامى مثير ، وقال إن الكنيسة تحتفل بيوم إعدام برفكتور ، وهو ١٨ ابريل وتسميه يوم سان برفكتور .

إننا نردد ما سبق أن ذكرناه من أن مثل هذا التصرف الذى صدر من برفكتور أو غيره يدل على عصبية مقيتة وهوس غير محدود ، ولكن الهوس هذه المرة تجاوز هؤلاء الناس إلى سيمونيت نفسه ، لأنه يريد من قومه أن يهاجموا المسلمين فى مساجدهم ويسبوا نبيهم ثم يكونوا بمنجاة من العقاب ، إن هذا الفريق من الناس يصنفون بأنهم خارجون على القانون ، وكل الخارجين على القانون من مسلمين ونصارى كانت تضرب رؤوسهم وتعلق على باب قصر الإمارة .

بقى أن نذكر أن المعلومات التى ساقها سيمونيت فى هذه القصة لاتقوم على أى أساس علمى ولاتعتمد على أى مصدر تاريخى ، مما ينال من شأن المؤلف وشأن الكتاب كله .

فهذه القصة لوخضعت لمنطق التاريخ ، وحللت أحداثها من واقع سيادة القضاء واستقلاله فى الأندلس ، واستحالة تدخل الأمير نفسه لدى القاضى فضلا عن خصىّ بالقصر ، لكان الحكم الوحيد أنها مكذوبة وملفقة حتى ولو استعان الكاتب بأكثر من مصدر. فما هو الحكم إذن إذا كان المؤلف يأتى بمثل هذه القصص المثيرة دون توثيق علمى أو سند تاريخى . إن هذا الفصل إن

---

(٥٣) المستعربون صفحة ٣٨٥ - ٣٨٧.

دل على شيء فإنما يدل على أن سيمونيت هذا الذى يتمتع باحترام كبير عند الأسبان ليس إلا واحدا من أولئك الذين ضربوا فى التعصب الكريه بسهم وافر ، وانتقلت إليهم حمى الهوس فأصابت منهم مقتلا ، فقد خصص سيمونيت ستة فصول كاملة من كتابه لهذه الحركة العجيبة من الخامس عشر حتى العشرين .

ويمثل الفصل الواحد والعشرون ظاهرة الحقد الأعمى الذى جعل من سيمونيت عورة قبيحة من عورات المستشرقين ، فقد خصص هذا الفصل للقس سمسون الذى ولد فى قرطبة سنة ٨١٠م وتحدث فيه عن «فضائله» وإيمانه . وكان القس سمسون صاحب قلم وله بعض المؤلفات أحدها عنوانه أبولوخيتيكو Apologetico يعنى « الجدل ».

وكان سمسون حاد اللسان ، مضطرب المزاج ، عنيف الألفاظ ، ولاشك فى أن موضوع كتاب « الجدل » قد صادف هوى فى نفس سيمونيت ، لأنه لايكتب إلا كل مايسيء إلى الإسلام والمسلمين بأساليب بلغت من السقوط والتردى عمقا سحيقا .

إن القس سمسون يتحدث فى كتابه عمن أسماهم المسيحيين المارقين الذين تأثروا بعادات الإسلام ، وتارة أخرى يقول إنهم تأثروا بالعادات والعبادات الإسلامية عامدا فى تعبيره إلى أسلوب الشتم والسباب ، غير ملق بالا لما ينبغى أن يتسم به رجل الدين من وقار ، ذلك أنه تخلى عن مبادئ الحياء حين يقرر أن هؤلاء المسيحيين الذين تأثروا بعبادات المسلمين قد أخذوا عنهم كذلك الشذوذ الجنسى .

وإذا كان الحقد يصيب بعض الناس بالهوس ، فإن مابلغه سمسون هذا ومعه سيمونيت قد تجاوز كل حد إذ كيف يتصور أن مسيحيى الأندلس يأخذون الشذوذ الجنسى عن المسلمين ، وهم يعلمون أن هذه الآفة مستقرة فى إسبانيا من وقت طويل قبل الفتح الإسلامى، لأن الشذوذ الجنسى طبقا لما هو معروف تاريخيا آفة رومانية قديمة ، وكثير من أباطرة الرومان كانوا متهمين بالشذوذ ، ولقد خضع الإسبان للرومان وقتا طويلا ، ليس فقط قبل أن يفتح المسلمون

الأندلس ، ولكن قبل أن يظهر الإسلام ويعم بنوره البلاد التى رضيته دينا ، أما المسلمون فهم بريئون من هذه الآفة بحكم دينهم وأعراف مجتمعهم ، وإن كانت ظهرت فى وقت متأخر عند المنحرفين وجاءت عدواها إليهم من نفس الطريق الذى وصلت به إلى الإسبان .

إننا حيثما جال بنا النظر فى كتاب سيمونيت لانقع إلا على خطأ واضح ، أو افتراء ظاهر ، أو تزييف لأحداث التاريخ .

إن سيمونيت يخصص الفصل الثالث والعشرين من كتابه لعمر بن حفصون ، الخارج على القانون المتمرد على الخلافة[٥٤] . كان عمر بن حفصون يمثل مصدرا من مصادر القلق للخلافة الإسلامية فى الأندلس ، فما وقع اتفاقا إلا نقضه ولا أعطى عهداً إلا خانه ومع ذلك فإن سيمونيت لايعتبره كذلك على الرغم من اتفاق جميع المصادر التاريخية من إسلامية وأوربية على الحكم عليه بالمروق وخيانة العهد ، وإنما يعتبره بطلا عظيما يمثل القومية الإسبانية المسيحية ، أمّا لماذا ذهب سيمونيت هذا المذهب الخاطئ فالإجابة هى أن ابن حفصون قد ارتد عن الإسلام وتنصر فى آخر أيامه ، لقد لوى سيمونيت أعناق الحقائق التاريخية بما حشا به هذا الفصل من معلومات غير موثقة ، فجعل حركة ابن حفصون دينية مع أنها لم تكن كذلك فى قليل أو كثير ، فكل الحركات التى تمردت على الخلافة فى الأندلس كانت حركات سياسية قام بها مسلمون متمردون ، وأما القرائن التى تنقض ماذهب إليه سيمونيت من أن حركة ابن حفصون كانت دينية فمحورها أن ابن حفصون لم يتنصّر إلا فى آخر حياته ولقد عارضه بعض أبنائه فى تنصّره ، وظلوا على إسلامهم ، وقد قربهم عبد الرحمن الناصر إليه ، وإن مما يلفت النظر هنا أن سيمونيت قد أسرف فى الحديث عن ابن حفصون إسرافا شديدا وأفرد له سبعة فصول من كتابه ابتداء من الفصل الثالث والعشرين إلى الفصل التاسع والعشرين .

---

(٥٤) المستعربون ص ٥١٣ ومابعدها .

وفى مضمار نسبة كل تمدن وفكر إلى نصارى الأندلس أى المستعربين ، يعقد سيمونيت فصلا كاملا - هو الفصل الثلاثون - ويخصصه لربيع بن زيد الأسقف ، ويجعل منه أى من ربيع بن زيد ، السبب الرئيسى للازدهار الفكرى والعلمى على أيام عبد الرحمن الناصر ، فهل هذا الكلام صحيح تاريخيا ، وهل يتصور أن يقوم هذا النشاط الفكرى العميق الرحيب والمد الثقافى المتدفق متمحوراً على شخص واحد هو ربيع بن زيد الأسقف .

إن سيمونيت يذكر ربيع بن زيد الأسقف على أنه ريكيموندو Recemeundo صاحب كتاب « تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان » وهو حسب الوصف الذى جاء به المقرى له : « فيه ذكر منازل القمر ومايتعلق بذلك مما يستحسن مقصده وتقريبه »[٥٥] وهو تقويم فى الفلاحة .

نود أن نوضح بادئ ذى بدء أنه ليس هناك مايثبت - حتى الآن - أن ربيعا الأسقف هو نفسه ريكيموندو ، هذه واحدة ، والثانية هى أنه يُشَكُّ كثيرا فى أن يكون الأسقف ربيع هو صاحب التقويم . إن سيمونيت نفسه واحد من الذين أظهروا هذا الشك .

إن عَرِيب بن سعد القرطبى المتوفى ٣٦٩هـ/٩٨٠م كاتب الحكم المستنصر كان قد ألف عددا من الكتب التاريخية والطبية والفلكية والفلاحية اشتهر من بينها التقويم الذى وضعه وأطلق عليه دوزى تقويم قرطبة سنة ٩٦١ ، وعريب ابن سعد بهذه المناسبة مسلم أبا عن جد وليس نصرانيا كما ظن سيمونيت، ونظرا لاشتراك التسمية بين كتاب عريب وكتاب ربيع أو بالأحرى الكتاب المنسوب إلى ربيع،فقد قام دوزى بعملية متابعة يلخصها بالنثيا على النحو التالى[٥٦] :

وضع عريب بن سعد تقويمه المعروف فى سنة ٣٤٩هـ/٩٦١م ، وقد ضاعت نسخه العربية ، ولم نعثر إلا على صورة منه مكتوبة بحروف عبرية (وإن كانت

(٥٥) نفح الطيب ١٧٦/٤ من رسالة عبد الوهاب بن حزم فى فضل الأندلس.

(٥٦) تاريخ الفكر الأندلسى هامش صفحتى ٤٨٧ - ٤٨٨.

عربية اللغة) فقرأها دوزى ، واستطاع أن يخرج منها النص العربى للتقويم وسماه تقويم قرطبة ٩٦١ .

ويمضى بالنثيا قائلا : وقبيل ذلك بقليل وجد جيرموليبرى نسخة من الترجمة اللاتينية لتقويم الأسقف ربيع بن زيد ، فنشرها ذيلا على كتابه المسمى : «تاريخ العلوم الرياضية » فى إيطاليا سنة ٨٣٥م ، وقارن دوزى بين هذا النص وتقويم عريب المذكور آنفا ، فتبين أن النص اللاتينى المنسوب إلى ربيع بن زيد ليس إلا ترجمة لتقويم عريب مع بعض الزيادات ، وقد أيد هذا الاستنتاج إدواردو وسافدرا وخافيير سيمونيت .

إن سيمونيت يأتى بالشىء ونقيضه ، إنه ينسب التقويم إلى ربيع بن زيد ، فيتبين أنه لغيره ويعترف بذلك ، وقبل ذلك يقرر أن ربيع بن زيد هو ريكيموندو ثم لا يقدم مايثبت أن الاسمين لشخص واحد ، وهو لا يستحى من هذا التناقض فى أمر شخص بذاته فينسب إليه سبب الازدهار الفكرى والعلمى فى أيام عبد الرحمن الناصر ، ولاينسب شيئا لمن ثبت أنه صاحب تقويم نفيس موجود فى المكتبات وهو عريب بن سعد الذى عاش أيام الناصر وألف تقويمه سنة ٣٤٩هـ أى قبل وفاة الخليفة العظيم ،لا لشىء إلا لأنه من أسرة أندلسية كانت مسيحية ثم اعتنقت الإسلام .

تبقى بعد ذلك قضية الازدهار الفكرى والعلمى فى عهد الناصر وهل قامت على أيدى المستعربين وعلى رأسهم ربيع بن زيد ؟

ليس هناك ما يمنع من أن يكون ربيع بن زيد الأسقف عالما فاضلا ،وقد كان الناصر يحتفل بالعلماء من كل فن ودين ويقربهم إليه ، فقرب إليه ربيعا الأسقف وعينه سفيرا له لدى هوتو ملك ألمانيا ، بل إن عبد الرحمن الناصر لم يجد حرجا فى أن يعيّن فى منصب الوزراة طبيبا يهوديا هو أبو يوسف حسداى بن إسحاق بن عزرا بن شبروط ، والحق أن تعيين يهودى فى منصب الوزارة وآخر مسيحى فى منصب السفارة لايعود الفضل فيه إلى عبد الرحمن الناصر بقدر مايعود إلى سماحة الإسلام ، فالناصر كان خليفة المسلمين فى الأندلس ، ومستشاروه من العلماء المسلمين معروفون بعلمهم الواسع

وفقههم الرصين وشجاعتهم المطلقة وصراحتهم العارية ، وإن مواقفهم منه لاتحصى ، ونقدهم لبعض تصرفاته من الكثرة بمكان ، ونستطيع أن نذكر أسماء المنذر بن سعيد البلوطى والفقيه المشاور أبو إبراهيم ، وأحمد بن مطرف ، إن الفتح بن خاقان يصف المنذر بن سعيد على هذا النحو « لم ينزع للورع عن مرقب ، ولا اكتسب إثما ولا احتقب . ولى قضاء الجماعة بقرطبة أيام عبد الرحمن (الناصر) وناهيك من عدل أظهر ، ومن فضل أشهر ، ومن جور قبض ، ومن حق رفع ، ومن باطل خفض ، وكان مهيبا صارما غير جبان ولاعاجز ولا مراقب لأحد من خلق الله فى استخراج حق ورفع ظلم »[٥٧] .

إن للمنذر بن سعيد مواقف من عبد الرحمن الناصر أعظم حاكم أندلسى وواحد من أعظم ملوك الدنيا ، كان المنذر وزملاؤه من العلماء يتدخلون فى الشئون الخاصة للخليفة ويوجهون إليه النقد الذى يصل فى تشدده إلى درجة التوبيخ، وخصوصا عندما أسرف فى بناء القصور واختطاط الزهراء .[٥٨]

إن الذين يستطيعون نقد الخليفة فى شئونه الخاصة يقدرون على نقده فى الشئون العامة ، ولقد فعلوا ، ولو قد وجدوا أن ثمة مانعا يحول دون تعيين نصرانى سفيرا وآخر يهودى وزيرا ما ترددوا فى مواجهة الخليفة الناصر بذلك، وتلك حجة أخرى نسوقها لسيمونيت فى مواجهة اتهاماته للمسلمين بالعصبية ضد أهل الذمة والمستعربين.

لقد استمر أبو يوسف حسداى وزيرا لعبد الرحمن الناصر لمدة طويلة من الزمان كان فيها موضعا للتكريم ، وقد تمكن حسداى بفضل اقترابه من الخليفة وشيوع التسامح مع أهل الكتاب من بعث الدراسات التلمودية فى قرطبة ثم تبع ذلك نشاط الدراسات اللغوية العبرية فى الأندلس وبعدها الأدب العبرى .

لنعد مرة أخرى إلى سيمونيت وإلى مقولتيه غير الصادقتين :

الأولى : إن الازدهار الفكرى والعلمى أيام عبد الرحمن الناصر يرجع الفضل

---

(٥٧) مطمح الأنفس صفحة ٣٧.

(٥٨) براجع فى ذلك نفح الطيب ٢/١٠٦-١٠٧.

فيه إلى ربيع بن زيد الأسقف[٥٩] الذى سماه البعض ريكيموندو ونسبوا إليه التقويم المسمى «تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان» .

الثانية : «بفضل المستعربين الأندلسين – يعنى النصارى – عرفت الأندلس الإسلامية العلوم الرياضية والفلكية والطبية التى كان يكرهها عامة الشعب المسلم»[٦٠]

أما بالنسبة للأسقف ربيع بن زيد فقد سبق مناقشة أمره قبل صفحتين أو ثلاثة وتبين أن أحدا لم يستطع إثبات أن ربيع بن زيد هو ريكيموندو بشكل قاطع حتى الآن ، كما لم يستطع أحد أن يثبت أن كتاب « تفصيل الأزمان » من تأليفه . إن دوزى قد وقعت فى يديه نسخة فى نفس الموضوع – أى تقويم فلكى مناخى زراعى – مكتوبة بالحروف العبرية وظنها « تفصيل الأزمان » فإذا بها التقويم الذى وضعه الفلكى الطبيب المسلم عريب بن سعد ، وإن كلا من إدوارد وساڤدرا وفرنسسكو خافيير سيمونيت قد أيد هذا الموقف . ان الشخصية الثقافية العلمية لربيع بن زيد الأسقف والحال كذلك لابد أن يصيبها الاهتزاز ويحيط بها الضباب الذى يجردها من الهالة العلمية الفكرية الكبيرة التى أحاطها بها سيمونيت ، وبالتالى ينبغى أن ينتفى الفضل الذى خلعه عليه سيمونيت بجعله محور الازدهار الثقافى فى أيام عبد الرحمن الناصر ، وإن أى واحد من العلماء الكثيرين الذين عاشوا فى بلاط الخليفة الأندلسى العظيم أحق من ربيع بهذا الفضل فيما لو كان ثمة ضرورة لبلورة الزعامة الفكرية حول شخصية واحدة .

تجىء بعد ذلك المقولة الثانية التى تنسب كل فضل لنشر العلوم الرياضية والفلكية والطبيعية للعلماء النصارى وتجريد المسلمين من كل فضل .

لقد حدد سيمونيت ميدانين فقط لحواره هما : العلوم الرياضية والفلكية وكانتا مرتبطتين بعضهما ببعض ، فالرياضى غالبا ماكان فلكيا والعكس صحيح ، والعلوم الطبية .

---

(٥٩) الفصل الثلاثون من كتاب المستعربين.

(٦٠) المستعربون صفحة ٤٥.

إننا سوف نقدم فى إيجاز شديد تعريفا بالعلماء المسلمين فى هذين الميدانين فى الأندلس قبل أن يولد ربيع الأسقف وفى عصره ، ولو قد ذكر سيمونيت ميادين أخرى كالفلسفة والآداب والكيمياء والفيزياء والهندسة لكان قد دفع بنا إلى التعريف بالعلماء المسلمين وجهودهم وتأليفهم وتجاربهم فى هذا الشأن ، ولكنه لم يفعل ، ليس عن قصد فيما نرجح - فالرجل يقول أى شيء ما دام هذا القول ينال من المسلمين ويجردهم من أى فضل أصابوه أو إنجاز حققوه - ولكن لغفلة ونسيان وإننا سوف نغفل ذكر العلماء النصارى ، ليس لنكران لفضلهم أو جحود لجهدهم ، ولكن لتصحيح المقولة الخاطئة التى افتراها سيمونيت وصدقها بعض المخدوعين من الدارسين غير العرب وغير المسلمين .

إن عدد العلماء المسلمين الرياضيين الفلكيين فى الأندلس كثير وهم أصحاب إنجازات عظيمة ومؤلفات نفيسة انتفع بها العالم الغربى حتى عهد قريب ، فمن روادهم أحمد بن نصر المتوفى سنة ٣٣٢هـ وهو صاحب كتاب « المساحة المجهولة » الذى ذاع صيته واشتهر أمره[٦١] .

ومنهم العالم الرياضى العظيم فخر الأندلس مسلمة بن أحمد المجريطى المتوفى ٣٩٤هـ (نسبة إلى مجريط وهى مدريد الحالية) وكان يلقب باقليدس الأندلس وهو صاحب مدرسة رياضية فلكية عظيمة أنجبت عددا من كبار الفلكيين والرياضيين الذين سوف نعرض لهم بعد قليل ، ولمسلمة المجريطى عدد من المؤلفات النفيسة التى أشهرها رسالة الاصطرلاب ، وثمار العدد ، وتعديل الكواكب ، كما أنه ترجم كتاب قبة الفلك لبطليموس إلى العربية ، ثم ترجمت الترجمة العربية إلى اللاتينية .

أما ريادته للعلوم الرياضية والفلكية التى أثمرت عددا من التلاميذ العلماء العظام فإن صاعدا الأندلسىّ يعبّر عن ذلك بقوله . وقد أنجب (مسلمة) تلاميذ جلة لم ينجب عالم بالأندلس مثلهم[٦٢] .

---

(٦١) نفح الطيب ١٦٨/٤ .

(٦٢) طبقات الأمم ص ١٠٧ .

وأما تلاميذ مسلمة فمنهم أبو القاسم أصبغ بن محمد المعروف بابن السمح المتوفى سنة ٤٢٥ هـ كان ابن السمح كما يقول عند صاعد الأندلسى متحققا فى علم العدد والهندسة ، متقدما فى علم هيئة الأفلاك وحركات النجوم مع عناية بالطب ، وأما مؤلفاته فمنها كتاب المدخل إلى الهندسة ، وكتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملات ، وكتاب طبيعة العدد ، وكتابان فى الاصطرلاب ، كما أن له زيجا ألفه على نسق كتاب السند هند .

ومنهم أيضا أبو القاسم أحمد بن عبد الله بن عمر المشهور بابن الصفار ، وهو من أهل قرطبة لكنه رحل إلى مدينة دانية وتوفى بها سنة ٤٢٥ هـ وهى السنة التى توفى فيها ابن السمح الرياضى الفلكى الذى مر ذكره[٦٣] .

وابن الصفار بدوره صاحب مدرسة كبيرة أنجبت عددا من العلماء الرياضيين من أهل قرطبة يعتبرون حفدة علميين لمسلمة المجريطى ، ولابن الصفار عدد من المؤلفات النفيسة ، منها كتاب فى العمل بالاصطرلاب ، والزيج الذى عمله على مذهب السند هند . ويذكر صاعد فى ترجمته أن له أخا يسمى محمدا مشهورا بعمل الاصطرلاب لم يكن بالأندلس قبله أجمل صنعا لها منه[٦٤] .

ومن تلاميذ مسلمة أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش الطليطلى المتوفى سنة ٤٤٤ الذى جمع بين الفلسفة والرياضة ومال إلى دراسة الطب ، وقد توفر أيضا على كتب المنطق وضبط كثيرا منها ، كما توفر على كتب جالينوس فجمعها وصححها وبذل فيها جهدا كبيرا . ولكنه آثر فى آخر حياته أن يلزم داره ويتفرغ لقراءة القرآن الكريم حتى توفى عن عمر قدره خمس وسبعون سنة[٦٥] .

ومنهم أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن بن أحمد المشهور بالكرمانى ، وكان من الراسخين فى علمى العدد والهندسة ، وهو من أهل قرطبة ، وبعد أن درس

---

(٦٣) المصدر السابق صفحة ١٠٧ ، ١٠٨.

(٦٤) المصدر السابق صفحة ١٠٨ ، ١٠٩.

(٦٥) المصدر نفسه صفحة ١٢٧ ، ١٢٨.

على مسلمة اتجه إلى المشرق ووصل إلى حران حيث تعلم الطب وعاد إلى الأندلس حاملا معه رسائل إخوان الصفا المشهورة ، وتوفى بسرقسطة سنة ٤٨٥ وقد تجاوز التسعين(٦٦) .

ويجيء بعد ذلك جيل آخر من الرياضيين الأندلسيين المسلمين الذين من أشهرهم أبو إبراهيم بن يحيى الزرقالى المتوفى سنة ٤٧٢هـ الذى يقول عنه المستشرق سانشيز بيريز Sanchez Perez إنه يعتبر أعظم أهل الفلك العرب ، وإنه من طبقة أكابر علماء هذا الفن فى العصور القديمة(٦٧)

وقد ابتكر الزرقالى نظريات جديدة عن الكواكب السيارة ، كما اخترع أجهزة دقيقة مثل « الزرقالية » و « الصفيحة » التى تسمى فى الغرب osfea

ومن كتبه التى اعتبرت أصيلة فى موضوعها كتاب الأفق ، ورسالة فى العمل بالصفيحة ، وطريقة عمل اصطرلاب لرصد الكواكب السبعة وأفلاكها ، لذلك فإن الفرنجة يعتبرون الزرقالى من طبقة الرواد الذين وضعوا لهم أسماء لاتينية وعرفوه باسم أزراقيل .

وحتى ملوك المسلمين فى الأندلس قد أغرموا بالفلسفة والرياضيات وعلم الفلك وفى مقدمة هؤلاء المقتدر بالله بن هود أمير سرقسطة المتوفى سنة ٤٧٣هـ، ولقد أورث المقتدر ولده الملك المؤتمن هوايته العلمية هذه ، فغاص فى علوم الرياضة والفلك حتى أذنيه وألف كتابا نفيسا عرف بـ «كتاب الاستكمال» قال عنه موسى بن ميمون إنه جدير بأن يدرس بنفس العناية التى تدرس بها كتابات إقليدس وكتاب المجسطى لبطليموس .

إنه لايزال فى جعبة الببليوجرافيا الأندلسية عدد آخر من عظماء الرياضيين الفلكيين المهندسين المسلمين الذين أكملوا مسيرة الإبهار الفكرى والإنجاز العلمى فى الأندلس ، ولكن هذا القدر الذى ذكرناه يكفى لتأكيد رأينا فى مقولات سيمونيت فى حق المسلمين :

---

(٦٦) نفسه ١٠٩ - ١١٠.

(٦٧) تاريخ الفكر الأندلسى صفحة ٤٦١ .

ننتقل إذن إلى العلوم الطبية التى أنكرها سيمونيت على المسلمين . يقول المستشرق الإسبانى آنخل جنثالث بالنثيا مانصه دون زيادة أو نقصان : أزهر علم الطب إزهارا عظيما بين مسلمى الأندلس[٦٨] . وفى يقيننا أن هذه الجملة تكفى للتعريف بالإنجازات الطبية التى حققها الأطباء الأندلسيون المسلمون .

وكأى بلد مبتدئ فى علم ما عمد المسلمون المهتمون بتعليم الطب إلى ابتعاث أولادهم إلى أفريقية أو المشرق للتعلم والتدريب ثم العودة لخدمة أهليهم ومواطنيهم .

ولما رأى أهل الأندلس أول طبيب مسلم يفد إليهم من المشرق وهو يونس ابن أحمد الحرانى سارعوا إلى إرسال أبنائهم إلى الخارج لاكتساب هذا العلم ، فتوجه عمر بن حفص بن برتق إلى القيروان ليدرس الطب على يدى ابن الجزار وأخذ عنه كتاب « زاد المسافر » فى علاج الأمراض[٦٩] . وارتحل محمد بن عبدون الجبلى إلى مصر والبصرة وتعلم فيهما وتدرب فى مارستانيهما وعاد إلى الأندلس سنة ٣٦٠[٧٠] . ومنهم الكرمانى الذى مر ذكره فقد ارتحل إلى حران حيث درس الطب وعاد من المشرق ومعه نسخة من رسائل إخوان الصفا .

وبعد أن وقف علم الطب على قدم ثابتة فى الأندلس بدأ الأطباء يدرسون فى وطنهم ولا يرتحلون إلا مختارين ، فمن هؤلاء الأطباء سعيد بن عبد ربه ، ابن أخى أحمد بن عبد ربه صاحب العقد الفريد ، كان سعيد طبيباً حاذقا وشاعرا أديبا وقد ابتكر طريقة جديدة فى علاج الحميات كان يستعمل فيها المبردات[٧١] .

ومن الأطباء البارعين أصحاب الخبرة والتأليف عبد الرحمن بن إسحاق بن

(٦٨) عيون الانباء فى طبقات الأطباء ٣٧/٢ .

(٦٩) طبقات الأمم ص ١٢٥ .

(٧٠) عيون الأنباء فى طبقات الاطباء ٤٢/٢ .

(٧١) تاريخ الفكر الأندلسى صفحة ٤٦٦ .

الهيثم طبيب المنصور بن أبى عامر ، له كتاب الكمال والتمام فى الأدوية المسهلة والمقيئة ، وكتاب الاكتفاء بالدواء من خواص الأشياء .

ومنهم أحمد بن يونس بن أحمد الحرانى وأخوه عمر اللذان ارتحلا إلى المشرق حيث بقيا عشرة أعوام ثم عادا إلى الأندلس ولم يعمر عمر طويلا ، أما أحمد فقد ألحقه المستنصر بخدمته ، وكان يجمع بين التطبيب وتحضير الأدوية (الصيدلة) وكان له اثنا عشر صبيا من الصقالبة دربهم على تحضير الأدوية ، وقد استن أحمد هذا سنة طيبة فجعل من الطب مهنة إنسانية ، فكان يواسى بعمله وفنه الجار والصديق والمسكين والضعيف ويصرف الدواء بالمجان للمحتاجين .

ويحتل ابن جلجل مكانة رفيعة فى عالم الطب والنبات وهو رأس مدرسة كبيرة مرموقة ، ومن كتبه : كتاب الترياق وكتاب تاريخ الأطباء ، ومن الأطباء النابهين عريب بن سعد الذى مر ذكره عند الحديث عن ربيع بن زيد الأسقف ، وقد وضع عريب كتابا فى طب الأطفال عنوانه : « خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولود » ، وهو موجود ولايزال مخطوطا بمكتبة الاسكوريال .

ومن مفاخر الطب والأطباء المسلمين أبو القاسم خلف الزهراوى – نسبة الى مدينة الزهراء – الذى استفاضت شهرته عند القدامى والمحدثين من مسلمين وأوربيين ، وهو أحد أصحاب التماثيل فى كلية الطب بباريس ويعرفه الأوربيون باسم أبولكاسيس Ābulcacis

وقد جمع الزهراوى بين الجراحة والتطبيب وطب العيون والصيدلة ، وكان يصنع آلاته الجراحية بنفسه ، وأجرى العمليات الكبرى التى لاتزال تعتبر من العمليات الصعبة الخطيرة فى عصرنا الحديث ، ومن ثم فإن مكانة الزهراوى رفيعة عند الأطباء ، وهم يعتبرون هذا الطبيب المسلم من طبقة أبقراط وجالينوس[٧٢] ، وللزهراوى أشهر كتاب فى الطب عند الفرنجة والعرب على السواء وهو « التصريف لمن عجز عن التأليف » وقد ترجم إلى كثير من لغات

---

(٧٢) تاريخ الفكر الأندلسى صفحة ٤٦٦ .

العالم ، وقدم عنه الطبيب المصرى العالم الدكتور محمد كامل حسين دراسة نفيسة نشرتها المنظمة العربية للتربية والثقافة ، ولقد عاش الزهراوى بين سنتى ٣٢٤ - ٤٠٣هـ .

ومن كبار الأطباء المسلمين الأندلسيين الفيلسوفان الكبيران ابن باجه وابن رشد ، لقد اشترك ابن باجه مع سفيان الأندلسى فى تأليف « كتاب التجارب » وأما ابن رشد فله الكتاب المشهور فى الطب المعروف باسم « الكليات » وقد سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن عقيدة ابن رشد فيما مضى من صفحات ، والكتاب يجمع بين التشريح ووظائف الأعضاء والأمراض وأعراضها والأدوية والأغذية والعلاج .

ولعل أسرة بنى زهر من الأسر التى استأثرت بشهرة كبيرة فى الأندلس فى ميدانى الطب والشعر ، وهم مع التسلسل أبو مروان عبد الملك بن زهر المتوفى سنة ٥٢٥ هـ ثم ابنه أبو العلاء بن أبى مروان عبد الملك بن زهر ، ثم أبو مروان عبد الملك بن أبى العلاء بن زهر ، وهو يحمل اسم جده وكنيته على السواء . إن أبا مروان الحفيد يعتبر أعظم الثلاثة ، كما يعتبر واحدا من أعظم الأطباء الأندلسيين ، يستوى فى ذلك المسلمون والمسيحيون ، ولأبى مروان عدد من المؤلفات النفيسة منها كتاب « الاقتصاد » فى الطب طبعا ، وكتاب فى الأغذية والأدوية ، وكتاب آخر يسمى « التيسير » وقد أهداه لابن رشد وكانا متعاصرين ، يوصف بأنه خير ما ألف العرب فى الطب العلمى .

وكان أبو مروان من أسبق الأطباء إلى المناداة بفصل الجراحة عن الطب الباطنى وعن الصيدلة ، وكان يرى أنه لاينبغى للطبيب أن يقوم بتحضير الأدوية(٧٣) .

ويبقى أيضا فى جعبة المكتبة الأندلسية عدد كبير آخر من الأطباء المسلمين العظماء الذين لايتسع المجال هنا للحديث عن نبوغهم وإنجازاتهم .

فإذا ماعدنا مرة أخرى إلى كتاب المستعربين لسيمونيت وجدناه يسير فى

---

(٧٣) تاريخ الفكر الأندلسى

الفصول الأخرى على نفس النهج الذى اختطه لنفسه من اختيار الموضوعات التى يحاول من خلالها مصارعة الحضارة الإسلامية فى الأندلس والإساءة إلى المسلمين بعامة ونسبة كل مكرمة إلى نصارى إسبانيا وكل نقيصة إلى مسلميها .

ولعل الصورة الوحيدة التى بدا فيها سيمونيت غير شتام هى تلك التى قدمها عن ملوك الطوائف الذين خصص لهم الفصل الثالث والثلاثين ، وهو متفق فيه مع دوزى ، لأنهما يشربان من معين واحد ، على أن سيمونيت لايطيق أن تبقى صورة ملوك الطوائف على النحو الذى لا يخلو من الغمز ، فلا يلبث أن يعلل تحسن حال المستعربين آنئذ بأنهم هم الذين فرضوا أنفسهم بقوة شخصياتهم على هذه الإمارات الضعيفة .

إننا نعود فنكرر ماسبق أن قررناه فى شأن هذا الكتاب ، وهو أنه لايصمد أمام النقد الموضوعى ، لأنه قائم من أوله إلى آخره على منهجية مريضة تعمد إلى اختلاق الأخبار ، وتزييف الأحداث والافتراء على الحقائق التاريخية ، وتستهدف الإساءة إلى الإسلام والمسلمين بشكل عام وفى الأندلس بشكل خاص .

بعض المراجع العربية

★ ابن الأبار ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله

التكملة لكتاب الصلة ط القاهرة .

★ ابن أبى أصيبعة

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ط القاهرة .

★ بالنثيا ، آنخل جنثالث

تاريخ الفكر الأندلسى ترجمة الأستاذ الدكتور حسين مؤنس النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٥ .

★ ابن بسام الشنتريني ، أبو الحسن على

الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة تحقيق الأستاذ الدكتور إحسان عباس

★ ابن بشكوال : أبو القاسم خلف بن عبد الملك

كتاب الصلة ط القاهرة .

★ البكرى ، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز .

معجم ماastعجم ط القاهرة.

★ الجبورى ، الدكتور عبد الله بن محمد

فقه الإمام الأوزاعى ط بغداد ١٩٧٧.

★ حسين مؤنس « الدكتور »

فجر الأندلس القاهرة ١٩٥٩ .

★ ابن حيان ، حيان بن خلف

المقتبس فى تاريخ رجال الأندلس

تحقيق الأستاذ الدكتور محمود مكى .

★ الخشنى ، محمد بن الحارث

تاريخ قضاة قرطبة تحقيق ريبيرا ط مدريد .

★ ابن رشد ، أبو الوليد محمد بن أحمد « الحفيد »

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد ط مصطفى البابى الحلبى .
- مناهج الأدلة فى عقائد الملة تحقيق الدكتور محمود قاسم .

★ الزركلى ، خير الدين .
كتاب الأعلام دار العلم للملايين بيروت .
★ الزهراوى ، أبو القاسم
التصريف لمن عجز عن التأليف ط القاهرة .
★ ابن سعيد المغربى ، أبو الحسن على بن سعيد
ـــ رايات المبرزين وشارات المميزين مدريد ١٩٤٢ .
ـــ المغرب فى حلى المغرب تحقيق الأستاذ الدكتور شوقى ضيف ،
ط دار المعارف .
★ صاعد الطليطلى الأندلسى
طبقات الأمم ط السعادة القاهرة .
★ الضبى ، أبو جعفر أحمد بن يحيى
بغية الملتمس فى تاريخ رجال الأندلس ط القاهرة .
★ ابن عذارى المراكشى
البيان المغرب فى أخبار ملوك الأندلس والمغرب ط بيروت
★ فتح الأندلس كتاب لمؤلف مجهول ط الجزائر .
★ الفتح بن خاقان القيسى
ـ قلائد العقيان ومحاسن الأعيان ط بولاق .
ـ مطمح الأنفس ومسرح التأنس القسطنطينية ١٣٠٢ هـ .
★ ابن الفرضى ، أبو الوليد عبد الله بن محمد الأزدى
تاريخ علماء الأندلس ط القاهرة .
★ ابن القوطية ، أبو بكر محمد بن عمر
تاريخ افتتاح الأندلس ط القاهرة .
★ لسان الدين بن الخطيب
الإحاطة فى أخبار غرناطة ط القاهرة .
★ محمود مكى ، الدكتور
الأندلس فى شعر شوقى، بحث بالعدد الأول من المجلد الثالث من مجلة «فصول» .

★ المراكشى، عبد الواحد

المعجب فى تلخيص أخبار المغرب تحقيق محمد سعيد العريان القاهرة .

★ مصطفى الشكعة ، الدكتور

* الأدب الأندلسى ، موضوعاته وفنونه ، دار العلم للملايين بيروت.

* الشعر والشعراء فى العصر العباسى .

★ مصطفى عوض الكريم ، الدكتور

فن التوشيح ، ط بيروت .

★ المقرى ، أحمد بن محمد

نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب

تحقيق محيي الدين عبد الحميد .

★ النباهى أبو الحسن بن عبد الله المالقى

تاريخ قضاة الأندلس ط بيروت .

المراجع غير العربية

ANDRES, JUAN. Origen, Progresos y esyado actual de toda la literatura. Ed. italiana, 1782-98: trad. castellana, 1784-806.

ASIN PALACIOS, M. La escatologia musulmana en la Divina Comedia. Madrid, 1919. 2.ªed, Madrid, 1943.

CODERA, F. Estudios criticos de historia arabe espanola. Madrid, 1917

CONDE, JOSE ANTONIO. Historia de los Arabes en Espana. Madrid, 1820

DOZY, REINHARDT P. Histoire des Musulmans d'Espagne. Leyde 1861. Ed. Levi-Provencal, Leyde, 1932.

- Scriptorum arabum ioci de Abbadidis, Leyde, 1846-63.

GAYANCOS, PASCUAL. The History of the mohammedan Dynasties in spain, 2 Vols. London, 1840-43.

GONZALEZ PALENCIA, A. Historia de la Espana musulmana. 4 ªed. Editorial Labor, Barcelona, 1945.

ISIDIRO DE LAS CAGIGAS. Los Mozarabes. Madrid, 1947-49.

LEVI-PROVENCAL, E.Histoire dE l'Espagne Musulmane. Paris, 1951.

- L'Espagne Musulmane au Xe. Siecle. Paris, 1932.

MENEDEZ PIDAL, RAMON Historia Critica de Eespana. Madrid, 1940.

RIBERA, J., y ASIN, M. Manuseritos arabes y aljamia dos de la Biblioteca de la junta para ampliacion de estudios. Madrid, 1912.

SCHACHT, JOSEPH. The Origins of Mohammedan jurisprudence. Oxford, 1953.

SIMONET, FRANCISCO JAVIER. Historia de los Mozarabes de Espana. Madrid, 1897-1903.

الفصل الثانى

القاضى عياض

بين مناهل العلم والأدب ومعاناة السياسة والحرب

- سبتة والنشأة الأولى
- ابتعاثه إلى الأندلس
- عياض المؤلف والمعلم
- القاضى عياض الأديب
- عياض فى القضاء والسياسة

(١)

تمهيد :

لعل عالما من علماء المغرب لم يتوفر له من الشهرة وثناء المؤرخين عليه مثلما نال القاضى عياض بن موسى اليحصبى . [*]وفى الحقيقة إن عالما من هذا الطراز جدير بالتقدير حقيق بالتكريم ، فقد كان مثالا كريما للعالم المتعدد الثقافات المتقن لفنون العلوم بحيث إذا عدّ فى الفقهاء كان فى مقدمتهم ، وإذا ذكر فى المحدثين وعلم الرجال كان فى الذروة منهم ، وإذا سطر اسمه بين القضاة كان من سرواتهم ، والحكم نفسه يقال عنه فى مجالات الكتابة وميادين الشعر ومحافل الخطابة .

فإذا ماعرضنا لعياض الإنسان وجدناه سمح الخلائق ، عظيم الوفاء ، حاضر البديهة ، شديد التواضع ، لطيف النكتة ، سريع البادرة .

ومن ثم فقد تسابق المؤرخون إلى إسباغ صفات الفضل عليه –وكانت كنيته أبا الفضل – وتقرير سمات المروءة فيه ، ولعل أشمل وصف لعياض كلام لولده أبى عبد الله فيه[١] . وأحلى توصيف له كلام صديقه الفتح بن خاقان فى رسم شمائله ومعاليه[٢] . وأعمق تحليل لشخصيته ما قاله تلميذه أبو زيد عبد الرحمن الغرناطى المعروف بابن القصير حين رآه قادما إلى غرناطة وقد احتشد الناس للقائه والاحتفال بمقدمه[٣] .

(*) ولد سنة ٤٧٦ وتوفى سنة ٥٤٤هـ .

(١) أزهار الرياض ٣/٧ ، ٨٢ .

(٢) قلائد العقيان ٢٢١ .

(٣) أزهار الرياض ٣/٧ .

مدينة سبتةوالنشأة الأولى لعياض :

إذا كان المرء ثمرة لبيئته ومرآة لعصره وصدى لزمانه – وذلك أمر لا مراء فى صحته – فإن عياضا فى نشأته الأولى يعتبر حصادا طيبا لبيئته الصغرى وأعنى بها مدينة سبتة . إذ لو كانت نشأته فى صحراء مقفرة أو أدغال موحشة – هو أو غيره – لما نبه له شأن ولا استوى له عقل ولا ذاع له صيت ومن هنا وجب أن نلقى الضوء على سبتة فى عصره سواء فى ذلك البيئة الطبيعية أو العلمية أو الأدبية .

اننا نود أن نشير بادئ ذى بدء إلى أن طارق بن زياد حين فتح الأندلس كانت نقطة انطلاقه من سبتة ، عبر منها إلى الجزيرة الخضراء بالأندلس . ومن هناك انطلق إلى طول البلاد وعرضها مع رفاقه من جنود المسلمين ، وكان المرور على سبتة فى الأزمنة الماضية أمرا ضروريا للعبور إلى الأندلس .

وكانت سبتة من الشهرة بحيث إذا أريد التعريف بمدينة أخرى قيل إنها فى موضع كذا من سبتة ، ولقد فعل ياقوت الرومى ذلك حين ذكر وفاة ابن قرقول فى فاس وأراد التعريف بفاس فقال : « فاس مدينة عظيمة بالمغرب بالقرب من سبتة » .

وحين يعرف « ياقوت » فى معجمه بمدينة سبتة يشيد بعلمائها وبيئتها العلمية فيقول : « نسب إليها جماعة من أعيان أهل العلم منهم ابن مرانة السبتى ، كان من أعلم الناس بالفرائض والهندسة والفقه ، وله تلامذة وتآليف ، ومن تلامذته ابن العربى الفرضى الحاسب » ويمضى ياقوت قائلا : « وكان المعتمد بن عباد يقول : اشتهيت أن يكون عندى من أهل سبتة ثلاثة نفر : ابن غازى الخطيب ، وابن عطاء الكاتب ، وابن مرانة الفرضى »(٤) .

ويقول « القزوينى » عند كلامه عن سبتة ناقلا عن محمد بن عبد الرحيم

(٤) مادة سبتة فى معجم البلدان .

الغرناطى – وقد مر ذكر أبيه قبل قليل – مدينة سبتة مدينة عظيمة كثيرة الأهل حصينة مبنية بالحجر ، وفيها خلق كثير من أهل العلم(٥) .

وأما الشريف الإدريسى ابن مدينة سبتة وأحد أعلام أبنائها المخلدين ذكرا وصاحب « نزهة المشتاق » فيقول فى وصف مدينته : « فأما مدينة سبتة فهى تقابل الجزيرة الخضراء وهى سبعة أجبال صغار متصلة بعضها ببعض ، معمورة طولها من المغرب إلى المشرق نحو ميل . ويتصل بها من جهة الغرب وعلى ميلين منها جبل موسى ، وهذا الجبل منسوب لموسى بن نصير وهو الذى كان على يديه افتتاح الأندلس فى صدر الإسلام ، وتجاوره جنات وبساتين وأشجار وفواكه كثيرة وقصب سكر واترج يتجهز به إلى ماجاور سبتة من البلاد لكثرة الفواكه بها ، ويسمى هذا المكان الذى جمع هذا كله بليونش ، وبهذا الموضع مياه جارية وعيون مطردة وخصب زائد ، ويلى المدينة من جهة المشرق جبل عال يسمى « جبل المنية » أعلاه بسيط وعلى أعلاه سور بناه محمد بن أبى عامر (المنصور) عندما جاز إليها من الأندلس وأراد أن ينقل المدينة إلى أعلى هذا الجبل فمات عند فراغه من بنيان أسوارها وعجز أهل سبتة عن الانتقال إلى هذه المدينة المسماة بالمنية ،فمكثوا فى مدينتهم وبقيت المنية خالية وأسوارها قائمة ، وفى وسط المدينة بأعلى الجبل عين ماء لطيفة لكنها لاتجف البتة ، وبمدينة سبتة مصايد للحوت ولايعدلها بلد فى إصابة الحوت وجلبه ، ويصاد بها من السمك نحو مائة نوع »

إننا لانريد أن نكثر من الاستطراد فى وصف مدينة سبتة ، ولكن ذلك الذى أوردناه فى وصفها يمثل بيئتها على أيام القاضى عياض ، فالمعتمد بن عباد توفى سنة ٤٨٨ هـ أى أن عياضا كان آنئذ فى الثانية عشرة من عمره . ولانستبعد أن يكون قد رأى الثلاثة الكبار الذين تمنّى المعتمد أن يزين بلاطه فى إشبيلية بهم وهم ابن غازى الخطيب وابن عطاء الكاتب وابن مرانة الفرضى . وإن أمنية لملك عظيم فارس عالم شاعر كالمعتمد بن عباد لابد أن تكون رفيعة القدر نبيلة القصد نادرة الوجود . وإذا لم يكن عياض قد رأى هؤلاء الثلاثة الكبار

---

(٥) آثار البلاد وأخبار العباد ص ٥٣٣ .

فليس من شك فى أنه رأى تلامذتهم وغيرهم من علماء سبتة الذين سوف نذكر أطرافا من أخبارهم فيما يستقبل من صفحات .

مدينة سبتة إذن كانت سمتها الرئيسية حسب إجماع المؤرخين أنها مدينة العلم أو أنها مليئة بأهل العلم ، وهى بالإضافة إلى ذلك مدينة جميلة خضراء ماؤها كثير ، غنية بالرياض والأزاهير والفاكهة وأنواع طعام البر وصيد البحر . ثم هى مع ذلك كله المعبر الرئيسى الذى منه وإليه يكون العبور من الأندلس وإليه ، والعبور هنا يشمل عبور العلماء ، وعبور الجيوش وعبور التجار أو رجال الأعمال بلغة زماننا ومن ثم يكون لمدينة سبتة بالضرورة إسهام فى العلم والعمل والسياسة . ومن البديهىّ بمكان أن تكون مزدانة بالعلماء مترعة بالأدباء من كتاب وشعراء . وأن تكون التيارات السياسية أمراً مفروضا عليها .

إن هذه الملامح جميعا – وقد سبق القول أن المرء المستنير غالبا مايكون ثمرة لبيئته – قد توفرت فى القاضى عياض الذى أسهم فى كل فنون المعرفة الإسلامية فى نطاق العلوم الدينية . كما شارك فى الحياة الأدبية والفكرية برسائل نثرية ممتعة وقصائد شعرية مبدعة ، وكان أمرا طبيعيا أيضا أن يشارك فى السياسة مشاركة الزعيم الذى قاد أهل سبتة فى ثورة ضد الموحدين فى أول أمرهم . ثم ما لبثت الثورة أن خبت وسقطت سبتة فى يد أبى محمد عبد المؤمن بن على القيسى الكومى شأنها فى ذلك شأن بقية المدن الكبيرة مثل وهران وتلمسان وفاس وسلا .

إن مدينة سبتة بكثرة علمائها ووفرة فروع الثقافة فيها جديرة بأن تخرج عالما فقيها حافظا مؤرخا شاعرا ناثرا سياسيا مثل عياض .

وإذا ماتتبعنا مشايخ عياض الذين جلس إليهم فى سبتة وحدها استطعنا أن نذكر منهم القاضى أبا عبد الله بن عيسى ، والخطيب أبا القاسم ، والفقيه إسحاق بن الفاسى ، وإبراهيم بن جعفر اللواتى ، وإبراهيم بن أحمد القيسى ، وأبا بكر محمد بن على المعافرى خال عيّاض ، وولده أبا القاسم عبد الرحمن ابن محمد المعافرى السبتى ، وأبا القاسم عبد الرحمن بن محمد الكومى المعروف بابن العجوز ، وأبا محمد حجاج بن قاسم ، وأبا عبد الله النفرى ، وأبا بكر

محمد بن عبد الله الفراء الجريرى الشاعر ، وعلى بن محمد بن درى النحوى ، وأبا على الحسن بن على بن طريف التاهرتى النحوى وآخرين كثيرين .

على أن الأمر الجدير بالذكر أن كل واحد من هؤلاء الشيوخ كان مبرزا فى علم أو أكثر من علوم الدين أو العربية أو الأدب ومن ثم نستطيع أن نقرر أن عياضا قد بلغ فى بلده سبتة مرحلة علمية رفيعة قريبة من حدود الاكتمال .

ولكن هل يقف الأمر بعياض عند سماع هذه الكوكبة العظيمة من علماء بلدته ؟ وهل يكتفى بما أخذ عنهم من علم ، وما نال على أيديهم من فضل ؟ الجواب على ذلك بالنفى لأن عياضا أخذ يعد العدة لرحلة علمية أخرى فى الجانب الشمالى من دولة المرابطين ونعنى بذلك الأندلس ، الأرض الطيبة التى كانت تتضوع مدنها بأنوار المعرفة وتحفل ساحات معاهدها ومساجدها بجلة علماء الزمان .

ابتعاث عياض إلى الأندلس لطلب العلم :

لقد عمدنا إلى أن نصف ذهاب عياض إلى الأندلس بالابتعاث ولم نقل إنها رحلة أو سفرة ، لأن عياضا قد ذهب إلى الأندلس بوصية من الدولة وليس على نفقته الخاصة كما كان يفعل طالبو العلم فى ذاك الزمان ، ونحن لا نستبعد أن تكون الدولة قد تحملت نفقات رحلة عياض – وليس فى ذلك كبير ضير – مادام الابتعاث كان بأمر منها .

لقد ابتعث عياض إلى الأندلس وكان خروجه من سبتة يوم الثلاثاء منتصف جمادى الأولى سنة ٥٠٧ هـ(٦) وكان عمره إذ ذاك واحدا وثلاثين عاما ، ومعنى ذلك أنه لم يكن فى غمرة الصبا وباكر الشباب ، وإنما كان رجلا مليئا بالفتوة محصلا لكثير من أصناف المعرفة من شيوخ بلدته العظيمة سبتة ، وليس من شك فى أن خبر نبوغه قد ترامى إلى مسامع أمير المرابطين على بن يوسف ابن تاشفين . بل ربما كان الأمير على معرفة شخصية بعياض ، لأن الأمير جاز البحر بجيوشه من سبتة إلى الأندلس غازيا سنة ٥٠٣ هـ ومن التقاليد المسلم

---

(٦) أزهار الرياض ٨/٣ .

بها آنذاك أن يستقبل الأمير حيثما حل المشايخ والعلماء والنابهين من أبناء البلدة ، وكان عياض حينئذ على رأس شباب سبتة النابهين دون منازع .

هذا وأمير المسلمين على بن يوسف بن تاشفين من مواليد سبتة سنة ٤٧٧هـ أى أنه فى نفس عمر عياض،لأن الاختلاف فى الميلاد بمقدار سنة لا يجعل ثمة فارقا كبيرا بين الأفراد،والمرء يكون مترعاً عادة بالحب لمسقط رأسه دائم الحنين إلى موقع ميلاده ، هذه الأسباب جميعاً قد أسهمت فى أن يكون ابتعاث عياض إلى الأندلس طلبا للعلم وإتماما للتحصيل بأمر من أمير المسلمين ، ذلك أن الفتح بن خاقان يورد رسالة كتبها الوزير الفقيه الكاتب أبو القاسم بن الجد بأمر من الأمير إلى قاضى الجماعة بقرطبة الفقيه أبى عبد الله بن حمدين الذى كان يوصف بغرة الزمان الزاهرة ، وآية الإحسان الباهرة(٧) فى أمر أبى الفضل عياض قائلا :(٨) .

« وفلان أعزه الله بتقواه ، وأعانه على مانواه ، ممن له فى العلم حظ وافر ووجه سافر ، وعنده دواوين اغفال ، لم يفتح لها على الشيوخ أقفال ، وقصد تلك الحضرة ليقيم أود متونها ، ويعانى رمد عيونها ، وله إلينا ماتة مرعية ، أوجبت الإشادة بذكره ، والاعتناء بأمره ، وله عندنا مكانة حفية تقتضى مخاطبتك بخبره ، وإنهاضك إلى قضاء وطره ، وأنت إن شاء الله تسدد عمله . وتقرب أمله ، وتصل أسباب العون له إن شاء الله » .

إن أمير المسلمين يقرر أن أمر عياض يهمه حيث تقول الرسالة على لسانه « وله إلينا ماتة مرعية أوجبت الإشادة بذكره والاعتناء بأمره ، وله عندنا مكانة حفية تقتضى مخاطبتك بخبره ، وإنهاضك إلى قضاء وطره » .

نَضَّر الله وجه مثل هذا الأمير الذى يأمر بكتابة هذه الكلمات المشرقات فى شأن فرد من شباب طلاب العلم ، فقد كانت هذه الكلمات بمثابة المخصبات التى جعلت عياضا فى آخر أمره ثمرة جنية لشجرة العلوم الإسلامية .

---

(٧) الذخيرة قسم أول مجلد ثان ص ٣٣٣ .

(٨) قلائد العقيان ص ١١١ ط الجوانب .

على أن أمر عناية دولة المرابطين بشأن ابتعاث عياض إلى الأندلس لم تقف عند رسالة الأمير تلك التى مر ذكرها ، وإنما ينهض الوزير أبو القاسم بن الجد بذاته فيكتب متطوعا رسالة خاصة إلى صديقه قاضى الجماعة فى قرطبة ابن حـ ن مقدما إليه أبا الفضل عياضا موصيا إياه بالعناية به ، خالعا عليه أثوابا من المديح وعبارات من الثناء فى أسلوب يفيض بالبيان قائلا :[٩] .

« أما وكنف بِرّك لمن أمَّكَ من أهل الفضل مُمَهد ، وجفن رعايتك لهم مسهد،ومنزل حفايتك بهم متعهد ، وكل وعر يلقونه فى سبيلك مستسهل ، لايرويهم دونك مَنْهَل ، ولايضل بهم للعلم مجهل ، وممن رأى أن يقتحم نحوك ظهرى لجة ومحجة ، ويقرن فى أم كعبة فضلك بين عُمرة وحَجة ، ويرحل إلى حضرتك المألوفة مهاجراً ، ويعتمدها فى طلب العلم تاجراً ، ليجتهد فى جمعه وكسبه اجتهاد مغترب ، ويملأ من بضائعه وفوائده وعاءً غيرَ سَرِب ، ومذهبه الاقتباس من أنوارك ، والالتباس برهة من الدهر بجوارك . ، والاستئناس ، باسِرة بشرك ، ومسرة جوارك ، فلان وله فى الفضل مذاهب يبهرج عنها الذهب ، وعنده من النبل ضرائب لا يفارق زندها اللهب ، وستقربه ، فتستغربه ، وتخبره ، فتكبره إن شاء الله تعالى » .

عياض يطلب العلم فى الأندلس :

كان ارتحال عياض لطلب العلم فى الأندلس أمرا طبيعيا جدا بغض النظر عن الرسالتين اللتين صدرتا عن أمير المرابطين على بن يوسف ووزيره أبى القاسم ابن الجد ، وذلك لعدة أسباب ، أكثرها نابع من مقتضيات العصر ، وأقلها مرتبط بنوازع نفسية كامنة فى أعماق عياض .

فأما الأسباب النابعة من مقتضيات العصر فإن أهمها كثرة الشيوخ العظام والعلماء الكبار الذين كانت تزدان بهم مدن الأندلس الكبرى مثل قرطبة واشبيلية وغرناطة وبلنسية والمرية ومالقة وغيرها ، وذلك على الرغم من أن

(٩) خريدة القصر وجريدة العصر قسم شعراء المغرب والأندلس ٣٩٨/٣ .

التوصيتين اللتين كتبهما الأمير والوزير كانتا موجهتين إلى شخصية واحدة دون غيرها هى شخصية القاضى أبى عبد الله محمد بن على بن حمدين قاضى الجماعة فى قرطبة، وليس من شك فى أن الرسالتين السالفتى الذكر كانتا تعنيان ألا يقف اهتمام قاضى القضاة بعياض فى نطاق الاحتفال الشخصى به وحسب، وإنما تعنيان أيضا بطريق غير مباشر أن يقوم بتقديم عياض إلى المجتمع العلمى فى قرطبة المتمثل فى مشايخها الكبار من أمثال أبى الحسين بن سراج، وابن عتاب، وابن رشد الجد، وابن الحاج وغيرهم .

ومن تلك الأسباب أيضا أنه لكى تتوفر للدارس أسباب الاكتمال والنضج كان عليه أن يعمد إلى الارتحال . وكان ارتحال الدارس المغربى أمرا جوهريا للسبب الذى مر ذكره قبل قليل، وكان على الدارس الأندلسى أيضا لكى تكتمل له أسباب المعرفة والنضج العلمى أن يتوجه إلى المغرب لكى يستمع إلى شيوخ العلماء فى سبتة وفاس على وجه خاص وإلى مراكش بعد تمام إنشائها وكمال عمرانها وسكنى عدد كبير من العلماء فيها على مقربة من أمراء المرابطين الذين كانوا يحبون العلم ويكرمون العلماء إلا فى حالات قليلة . بل إن بعض أمراء المرابطين كانوا يرتحلون فى طلب العلم ونبغ منهم بعض الأمراء وعدد من النساء، على أن أمر الارتحال يتخطى ذلك كثيرا، فقد كان جلة العلماء لايكتفون بالرحلة فى المغرب والأندلس وحسب، وإنما كان أكثرهم يرتحل إلى المشرق الإسلامى ويقضى فيه سنوات عديدة متنقلا بين مدن مصر والأقطار الشامية والعراق والحجاز، بل إن رحلة الحجاز كانت هدفا أساسيا حين يقوم العالم المرتحل بأداء فريضة الحج ثم يجمع إلى ذلك التلقى من علماء مكة المكرمة والمدينة المنورة .

سبب ثالث من أسباب ارتحال علماء المغرب والأندلس إلى كلا القطرين هو أن القطرين صارا فى عهد المرابطين قطرا واحدا، يحكمهما أمير واحد وإن يكن مقره فى مراكش، والقضاة والوزراء والولاة قد أحسن اختيارهم من القطرين على حد سواء، فكثير من الوزراء والعلماء والشعراء فى مراكش كانوا أندلسيين، وكثير من القضاة والعلماء فى الأندلس كانوا مغاربة . وإن مثل

هذا الاندماج يشجع الناس من عامة وخاصة على الارتحال من هذا البلد إلى ذاك ،كما أن العكس أيضا صحيح .

هذه بعض الأسباب النابعة من طبيعة العصر التى جعلت عياضا وأمثاله من شباب المغاربة النازعين إلى الاستزادة من العلم يتجهون إلى الأندلس لاستكمال دراستهم ، غير أنه يكمن فى خاطرنا سبب آخر خاص بعياض نفسه ، ذلك أن عياضا أندلسى الأجداد ، فهو يحصبى ، واليحاصبة قد أثبتوا وجودهم فى الأندلس منذ الفتح ،وكان أشجع قضاة قرطبة على أيام عبد الرحمن الداخل يحصبى عظيم هو نصر بن طريف اليحصبى ، هذا فضلا عن يحاصبة آخرين كثيرين علماء وأمراء وقواد .

أما كون عياض أندلسىّ الأصل ، فإنه فضلا عن السبب الذى ذكرناه فيما سلف من سطور فقد قرر أبو المحاسن بن تغرى بردى وغيره من المؤرخين تلك الحقيقة فقال إن أصله من الأندلس ، ثم انتقل أجداده إلى مدينة فاس ثم من فاس إلى سبتة[١٠] – وكذلك كان ابن خلدون وكثيرون غيره – والمرء يشعر دائما بالحنين إلى أرض أجداده ، وبخاصة إذا كان هؤلاء الأجداد ممن يشرف الحفيد بالانتساب إليهم لاتصافهم بأصالة العلم أو سمات الفضل أو شرف الإمارة ، وقد كان أجداد عياض يمتلكون تلك المؤهلات جميعا . وإذن فهناك عامل نفسى كامن فى أعماق عياض دفع به دفعا إلى الارتحال إلى الأندلس مضافا إلى العوامل الكثيرة التى تمثلنا ببعض منها .

فإذا ماكان لنا أن نعرف مزيدا من سر ذلك النبوغ الذى اتصف به عياض فى مختلف مجالات العلوم الدينية والعربية ، بات من الضرورى أن نعرف شيئا عن بعض شيوخه الذين تلقى عنهم فى الأندلس ، وذلك على الرغم من أن المقرى قد أفرد لهم مساحات كبيرة فى كتابه أزهار الرياض .

إن أول من يتجه الفكر إليه فى هذا المجال هو قاضى الجماعة ابن حمدين لأنه كان أول من استقبل عياضا بحكم التزكية التى تلقاها من كل من أمير

---

(١٠) النجوم الزاهرة وفيات سنة ٥٤٤ هـ .

الدولة ووزيرها ، وقد كانت شهرة ابن حمدين كقاض للقضاة وواحد من كبار أعيان قرطبة ووجه من وجوه أدبائها أكثر من شهرته كفقيه محدث حافظ ، وإن كانت هذه المؤهلات أمرا لا مراء فيه ، فما كان لشخص مهما كانت وجاهته أن يتسلم منصب قاضي قضاة قرطبه دون أن يكون من رؤوس الفقهاء وكبار الحفاظ ، غير أن شهرته فى ميدان بلاغة القول قد احتلت عند المؤرخين مكان الصدارة ، بحيث يقول عنه ابن بسام[11] « سارت على ألسنة الركبان من كَلِمِه رسائل وأشعار ، أجزلُ من ذِكْر أبان[12] . وأحسن من الحديث عن جنان[13] وأوضح من عذر قريش فى حب عثمان » وقد ركز ابن بسام على شخصية ابن حمدين كأديب وأورد له مختارات من رسالة طويلة رداً على رسالة وردت إليه من الوزير أبى مروان عبد الملك بن شمّاخ ، وقد احتلت هذه المختارات وحدها نحو سبع صفحات[14] .

ومن مشايخ عياض فى قرطبة أبو محمد عبد الرحمن بن محمد المشهور بابن عتاب القرطبىّ (٤٣٣ – ٥٢٠هـ) الذى كان من سمو المقام فى زمانه ، وغزارة العلم بين إخوانه بحيث يقول عنه ابن بشكوال إنه آخر الشيوخ الجلة الأكابر بالأندلس فى علو الإسناد وسعة الرواية ، حافظ للقرآن كثير التلاوة له ، عارف برواياته وطرقه ، واقف على كثير من تفسيره وغريبه ومعانيه مع حظ وافر من اللغة العربية .

ومن كتبه النفيسة كتاب جمعه فى الزهد سماه « شفاء الصدور » . ويمضى ابن بشكوال فى التعريف بابن عتاب قائلا : كانت الرحلة إليه فى وقته ، ومدار أصحاب الحديث عليه لثقته وجلالته[15] .

ومن عظام شيوخ عياض بقرطبة قاضى الجماعة أبو عبد الله بن الحاج واسمه

---

(١١) الذخيرة قسم أول مجلد ثان ص ٣٣٣ .

(١٢) لعله يقصد أبان بن عبد الحميد اللاحقى شاعر البرامكة وناظم كليلة ودمنة .

(١٣) أنها جنان محبوبة أبى نواس .

(١٤) الذخيرة قسم أول مجلد ثان ص ٣٢٦ إلى ص ٣٣٣ .

(١٥) الصلة الترجمة رقم ٧٤٩ .

كاملا محمد بن أحمد بن خلف بن إبراهيم التجيبى (٤٥٨ - ٥٢٩ هـ) كان من جلة الفقهاء وكبار العلماء معدودا فى المحدثين والأدباء ، وكانت الفتيا فى وقته تدور عليه لعلمه وثقته وديانته ، درس الفقه على أبى جعفر بن رزق ، قيد الغريب واللغة والأدب عن عالم قرطبة الكبير الوزير الفقيه أبى مروان عبد الملك بن سراج ، وكان ضابطا لأسماء الرجال ، حافظا الأنساب ، عالما بالأخبار والسير والأشعار ، قيد العلم كله على حد تعبير ابن بشكوال ، وقد تقلد ابن الحاج قضاء قرطبة مرتين فلم يُحْفَظْ له جَوْرٌ فى قضية . قُتِل ظلما وهو ساجد فى الركعة الأولى من صلاة الجمعة فى شهر صفر سنة ٥٢٩ عن واحد وسبعين عاما وله كتاب نوازل الأحكام[١٦] .

ومن شيوخ القاضى عياض أيضا الوزير الفقيه أبو الحسين سراج بن عبد الملك بن سراج الذى يصفه ابن بسام بأنه سراج علم وأدب ، وبحر لغة لسان العرب ،وإليه فى وقتنا هذا - أى زمان صاحب الذخيرة - بحضرة قرطبة شد الأقتاب وإنضاء الركاب ، فى الاقتباس منه والأخذ عنه[١٧] .

وحين يعرض السيوطى لذكر أبى الحسين بن سراج يقول عنه إنه النحوى ابن النحوى ، وإنه عالم الأندلس فى وقته ، وكان من أعلم الناس بالتصريف والاشتقاق ، وله حظ وافر من الفرائض ، وكان من أكمل أهل عصره مروءة وأكثرهم صيانة ، وأوسعهم مالا ، وأعظمهم جاها ومهابة ، تجتمع إليه الأربعون والخمسون من مهرة النحاة كابن الباذش وابن الأبرش[١٨] .

ومن العلماء الكبار الذين سمع منهم القاضى عياض واغترف من فيض علمهم قاضى الجماعة فى قرطبة وصاحب الصلاة بالمسجد الجامع بها الفقيه العظيم أبو الوليد بن رشد الجدّ .

لقد عاش ابن رشد الجدّ بين سنتى ٤٥٠ و ٥٢٠هـ وكان كما وصفه مترجمو

---

(١٦) تاريخ قضاة الأندلس ص ١٥٢ والصلة الترجمة رقم ١٢٧٨ .

(١٧) الذخيرة ٣١٩/١١١ .

(١٨) بغية الوعاة ص ٢٥١ .

حياته فقيها عالما حافظا للفقه مقدما فيه على جميع أهل عصره نافذا فى علم الفرائض ، وكان من أهل الرياسة مع الدين والفضل والوقار والحلم .

وكان ابن رشد بحكم مكانته العلمية – وكان للعلماء قيمتهم لدى الحكام ، لأن الحكام بدورهم كانوا فى الأغلب على جانب كبير من العلم والمعرفة – قد توجه إلى المغرب فى آخر أيام حياته ليوضح لأمير المسلمين على بن يوسف ابن تاشفين الاشتباكات التى جرت بين المسلمين والنصارى فى الموضع المعروف بالرنيسول،فلقى من الأمير كل احترام وترحيب وإجلال،وكان ذلك فى صفر سنة ٥٢٠ ثم عاد إلى موطنه قرطبة فى السنة المذكورة فوصل إليها فى آخر جمادى الأولى ، وأصابته العلة فتوفى فى ذى القعدة من العام نفسه .

ولابن رشد الجد عدد من المؤلفات النفيسة التى منها « المقدمات الممهدات لكتاب المدونة » و « البيان والتحصيل لما فى المستخرجة من التوجيه والتعليل » لمسائل العتبية و « اختصار المبسوطة » و « اختصار مشكل الآثار للطحاوى » و « الفتاوى » وغيرها[١٩] .

ومن الشيوخ الكبار ذوى القدر الرفيع فى الحفظ والإسناد الذين تلقى عياض عنهم فى قرطبة ، الإمام الحافظ المحقق أبو محمد عبد الله بن أحمد بن سعد بن سليمان بن يربوع الأندلسى الاشبيلى محدث قرطبة المشهور بالشنتريني ، الذى تصفه كتب الرجال بأنه كان حافظا للحديث وعلله ، ضابطا ثقة ، صحب الغسانى شيخ علماء قرطبة فى أواخر القرن الخامس الهجرى واختص به ، وكان الإمام الكبير أبو على الصدفى شيخ علماء مشرق الأندلس يصفه بالذكاء والمعرفة ويفضله على غيره من معاصريه ، وقد خلف الإمام الشنتريني عددا من المؤلفات والمصنفات منها « الاقليد فى معرفة الأسانيد » و « معرفة أسانيد الموطأ » و « البيان عما فى كتب الكلاباذى من النقصان » و « رجال مسلم » وتوفى فى صفر سنة ٥٢٢هـ عن ثمان وسبعين عاما[٢٠] .

(١٩) بغية الملتمس الترجمة رقم ٢٤ الصلة الترجمة رقم ١٢٧ . تاريخ قضاة الأندلس ص ٩٨ وقد ذكر صاحب بغية الملتمس أن وفاته سنة ٥٤٠ .

(٢٠) انظر طبقات الحفاظ للسيوطى الترجمة رقم ١٠٣٨ .

فإذا ماتركنا الحديث عن إقامة عياض فى قرطبة وعن هؤلاء الأئمة الذين أخذ عنهم وتمثلنا ببعضهم ، نجد أن عياضا توجه إلى مرسية ووصل إليها فى غرة صفر سنة ٥٠٨هـ وقيل بل فى الثالث منه[٢١] . قاصدا شيخ شيوخ شرق الأندلس أبا على الصدفى الذى يشتهر أيضا بابن سكرة فوجده مختفيا لأنه نبذ منصب القضاء دون أن يستعفى ، وكان يلى قضاء مُرسِيَة .

إن أبا على الصدفى يوصف بالإمام الحافظ البارع . وهو من أهل سرقسطة ولكنه سكن مُرسِيَة ، وقد تفقه على كبار علماء الأندلس ثم اتجه إلى المشرق الإسلامى فى أول المحرم سنة ٤٨١هـ بحرا،وزار القاهرة والإسكندرية والبصرة وبغداد وواسط ودمشق ومكة والمدينة حيث حج وزار الروضة الشريفة ، تفقه على كبار علماء الأمصار الإسلامية التى مر ذكرها ، وقضى فى رحلته هذه أو بعثته تلك تسع سنين كاملة لأنه عاد إلى الأندلس سنة ٤٩٠هـ واختار مرسية دارا لإقامته ورحل الناس إليه،فقد رحل من المشرق عائدا إلى الأندلس بعلم كثير ، وكان عالما بالقراءات وله الباع الطويل فى الرجال والعلل والأسماء والجرح والتعديل ، وكان حافظا للمتن والإسناد ، موصوفا بالصلاح والتواضع[٢٢] . وفى الجملة كان أبو على دنيا من المعرفة ، وكان فى علمه وفضله يرجح كثيراً من كبار معاصريه من الشيوخ والعلماء ، ومما زاده قدرا عند الله والناس أنه توفى شهيدا وهو يخوض معارك الجهاد فى وقعة قتندة بثغر الأندلس ، فقد شهدها غازيا – مثلما كان يفعل كثير من العلماء – وذلك سنة ٥١٤هـ وكان فى نحو الستين من عمره .

هذا هو شيخ المشرق أبو على الصدفى الذى توجه عياض فى مرسية للقائه فوجده مختفيا ، وهنا تحدث المفارقة اللطيفة ، فلئن كان عياض قد لقى ابن حمدين فى قرطبة بتزكية كتابية من أمير المسلمين على بن تاشفين ووزيره ، فإن شيخ العلماء أبا على الصدفى هو الذى يسعى إلى أن يلتقى بعياض حين علم أن عياضا مقيم بمرسية نحوا من شهرين راغبا فى لقائه ، إن أبا على وهو

(٢١) أزهار الرياض ٣/٨ عن ابن خاتمة فى مزية المرية .

(٢٢) طبقات الحفاظ للسيوطى الترجمة رقم ١٠٢٦ والصلة الترجمة رقم ٣٣٠ .

فى مخبئه يشير إلى خاصته أن يطلعوا عياضا على بعض كتبه ، فكتب منها القدر الذى استطاعه ، حتى إذا أعلن إعفاء أبى على من القضاء ظهر للناس وخرج من اختفائه فلازمه عياض وسمع عليه الصحيحين ، والمؤتلف والمختلف ومشتبه النسبة لعبد الغنى بن سعيد الازوى القدسى ، والشهاب فى المواعظ والآداب للقضاعى وموضوعه الحديث ، وغير ذلك .

أما كيف حرص أبو على الصدفى على لقاء عياض فإن عياضا نفسه يقرر أن أبا على قال له : « لولا أن الله يسر خروجى بلطفه ، لكنت عزمت أن أشعرك بموضع يقع عليه الاختيار من بلاد الأندلس لايؤبه لكونى فيه فتدخل إليه وأخرج مختفيا إليه بأصولى فتجد ما ترغب لما كان فى نفسى – من أسف – من تعطيل رحلتك وإخفاق رغبتك »[٢٣] .

إن مثل هذه التحية من كبير علماء شرق الأندلس ، وهى تحية ذات مغزى بعيد عميق ، تعطى الدارس صورة عن قيمة عياض وقدره حين كان لايزال شابا فى مقتبل العمر ولما نحص به بعد الأعوام .

(٢)

عياض المؤلف والمعلم :

اتفق المؤرخون وأصحاب كتب الطبقات الذين أرخوا لحياة القاضى عياض على أنه كان شديد الفطنة وافر الذكاء حاد الذهن ، جيد التحصيل ، متعدد الشيوخ الذين جلس إليهم وروى عنهم وتردد عليهم سواء فى ذلك شيوخ المغرب أو شيوخ الأندلس ، ولم يكن هؤلاء الشيوخ أصحاب علوم تروى ودروس يواظب على متابعتها وحضورها وحسب ، وإنما كانوا أصحاب مصنفات نفيسة ومؤلفات فريدة استوعبها عياض فهما وحفظا ، وما يقال عن شيوخ عياض فى هذا المقام يقال عن أترابه ومعاصريه من علماء المغرب والأندلس سواء منهم من لقيهم عياض أو من لم يتمكن من لقائهم .

(٢٣) أزهار الرياض ٣/٩٠٨.

على أن ثقافة القاضى عياض لم تكن وقفا على ماأخذه من شيوخه أو ماقرأه لأقرانه ، وإنما امتدت ثقافته عمقا واتسعت عرضا فشملت القديم السابق ، والمعاصر اللاحق ، ماكان منه فى المغرب والأندلس أو ماورد من المشرق الإسلامى ، وكانت حصيلة ذلك كله كنوزا فى مختلف العلوم ووفرة فى صنوف الآداب .

فإذا ما عدنا إلى النظر فى ثقافة مشايخ عياض وأترابه من العلماء وجدنا الصفة العلمية الموسوعية هى أهم مايتميزون به ، غير أن أكثرهم كان ذا حقل علمى يتخصص فيه ويحلق فى سمائه ، ومن ثم تكون نسبته إلى ذلك التخصص أكثر من نسبته إلى تخصص آخر . فمن العلماء من هو أكثر تخصصا فى القرآن الكريم وعلومه ، ومنهم من كان أكثر تخصصه الحديث الشريف وروايته ورجاله ، ومنهم من كان فى الفقه والأصول ، ومنهم من كان فى علوم اللسان من لغة ونحو وصرف ، ومنهم من كان أكثر اهتماما بالتاريخ والطبقات ، ومنهم من عرف بالاحتفال بالأدب والأخبار والنوادر ، ومنهم من غلب عليه الشعر أو النثر فعرف بصفة الكاتب أو الشاعر وهكذا .

لقد بات أمرا طبيعيا وتلك طبيعة علماء ذلك الزمان فى نطاق الشمول فى المعرفة مع التخصص فى بعضها أن يكون القاضى عياض ناسجا على منوالهم ، سائرا فى مضمارهم ، متبعا لطريقتهم ، ولكن شخصية عياض المتميزة ، وملكاته المتعددة وعقليته الفذة وحصيلته الوافرة جعلته يصنف فى كل ميدان ، ويجدد فى كل فرع ، وإن كانت بعض مؤلفاته أكثر تميزا عن بعضها الآخر من منطلق كون حديث رسول الله ﷺ له الصدارة من حيث الاهتمام به والاحتفال بخدمته ، وفى ذلك يقول عنه ابن خاتمة – فى مزية المرية – كان لايبلغ شأوه ولا يدرك مداه فى العناية بصناعة الحديث وتقييد الآثار . ثم يستطرد ابن خاتمة قائلا : وخدمة العلم مع حسن التفنن فيه والتصرف الكامل فى فهم معانيه إلى اضطلاعه بالآداب وتحققه بالنظم والنثر ومهارته فى الفقه ومشاركته فى اللغة العربية[٢٤] .

---

(٢٤) أزهار الرياض ٣/٢٠

وفى نطاق التأكيد على أن القاضى عياضا كان يضع علم الحديث فى المرتبة الأولى من اهتمامه قول المقرى نقلا عن ابن خاتمة : وكان رحمه الله معظما للسنة عالما عاملا .. وكان رحمه الله معتنيا بضبط الألفاظ النبوية على اختلاف طرقها، وكتابه « المشارق » أزكى شاهد على ذلك ، ولقد كان بعض من لقيته من صلحاء عصرنا يقول : لاأحتاج فى كتب الحديث إلا للمشارق ، فإذا كان عندى فلا أبالى بما فقدت منها ، أو كلاما هذا معناه[٢٥] ويقول عنه السيوطى : كان إمام أهل الحديث فى وقته وأعلم الناس بعلومه . ثم يستطرد قائلا : وبالنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم[٢٦] .

فأما مؤلفات عياض بين مطبوعة ومخطوطة ، فأكثرها فى الحديث الشريف ثم فى التاريخ والطبقات ، ثم فى الفقه ، ثم فى القرآن .

وأول هذه الكتب هو كتاب « الشفا بتعريف حقوق المصطفى » وهو كتاب فريد فى بابه ، نفيس فى محتواه ، جديد فى نهجه ، ساحر فى أسلوبه أما موضوعه أو بالأحرى موضوعاته فهى السيرة والعقيدة والأصول والتفسير والحديث ، وإن كان الحديث الشريف هو الطابع الغالب على الكتاب، لأن القاضى عياضا يسجل السيرة من خلال الأحاديث النبوية الصحيحة الإسناد التى سمع أكثرها من شيوخه الذين حدد كل واحد منهم باسمه فى مناسبة الحديث الذى رواه مرتبطا بالخبر أو الفصل الوارد فى الكتاب ، ولقد أحصى بروكلمان نيفا وعشرين شرحا للشفا أحدها باللغة التركية ، كما ذكر كتبا ثلاثة لمنتخبات من أحاديثه لعل أشهرها « مناهل الصفا » للسيوطى[٢٧] .

بعد « الشفا » يأتى الكتاب المشهور والأثر النفيس للقاضى عياض وهو « مشارق الأنوار على صحيح الآثار »(*) وموضوعه تفسير غريب الحديث

---

(٢٥) أزهار الرياض ٢١/٣.

(٢٦) طبقات الحفاظ الترجمة رقم ١٠٥٠.

(٢٧) تاريخ آداب اللغة العربية ٢٦٧/٦ - ٢٧٣.

(*) ورد فى أزهار الرياض بعنوان (مشارق الأنوار على مبهم صحائح الآثار) .

فى الصحاح الثلاثة : موطأ مالك وصحيحى البخارى ومسلم،فضبط أسماء الرجال والألفاظ ونبه على مواضع الأوهام والتصحيحات . وفى كتاب « المشارق » قال الشاعر :

مشارقُ أنــوارٍ تبــدَّتْ بِسبتَــةٍ ومن عجبٍ كونُ المشارقِ بالغرْبِ

فأجابه آخر بقوله :

وما شرفُ الأوطانِ إلاَّ رجالُها وإلاَّ فلا فضلٌ لتُرْبٍ على تُرْبِ

ولقد ذكرنا قبل قليل قول أحد الصلحاء : لاأحتاج فى كتب الحديث إلا « للمشارق » . فإذا كان عندى فلا أبالى بما فقدت منها .

ومما يجدر ذكره أن هناك كتابا آخر يحمل نفس العنوان هو « مشارق الأنوار » فى الحديث تأليف أبى الفضائل الصغانى اللغوى المشهور المولود سنة ٥٧٧ﻫالمتوفى سنة ٦٥٠ﻫ[٢٨] .

وعلى نسق « مشارق الأنوار »للقاضى عياض ألف أبو عبد الله محمد بن على بن ياسر الأنصارى الجيانى كتاب « مطالع الأنوار على صحاح الآثار » فى غريب الحديث وقد اهتم بهذا الكتاب الأخير بعض العلماء فاختصره الحسامى القريمى سنة ٧٥٧ﻫ وأسماه « منتخب مطالع الأنوار » كما ألف ابن خطيب الدهشة المتوفى سنة ٨٣٤ كتاب « تهذيب المطالع » .

ومن « مشارق الأنوار » لعياض « ومطالع الأنوار » لابن ياسر صنف عبد العزيز العصارى كتاب « مشكل الصحيحين من المطالع والمشارق »[٢٩] .

ومن كتب الحديث التى اضطلع القاضى عياض بتأليفها كتاب « الإكمال » أكمل به كتاب « المعلم بفوائد كتاب مسلم » لشيخه المازرى الفقيه المالكى المحدث المتوفى سنة ٥٣٦ﻫ عن ثلاثة وثمانين عاما[٣٠] . وقد شرح المازرى حديث مسلم فى كتابه شرحا جيدا .

---

(٢٨) بغية الوعاة ص ٢٧٧.

(٢٩) تاريخ آداب اللغة العربية ٢٧٦/٦ ؛ ٢٧٧.

(٣٠) وفيات الأعيان ٤٨٣/٣ الترجمة رقم ٥١١ .

وقد يذكر كتاب الإكمال بعنوان آخر هو « شرح حديث مسلم » وهو العنوان الذى ذكره به السيوطى فى ترجمته للقاضى عياض فى طبقات الحفاظ .

وقد صنف القاضى عياض كتبا أخرى فى الحديث هى « منهاج العوارف إلى روح المعارف » فى شرح مشكل الحديث . وكتاب « الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع » فى مصطلح الحديث، وقد يذكر أيضا تحت عنوان « الإلماع فى ضبط الرواية وتقييد السماع » وكتاب « بغية الرائد فيما فى حديث أم زرع من الفوائد » وقد أورده السيوطى فى طبقات الحفاظ تحت عنون « شرح حديث أم زرع » .

هذا وإن « شرح حديث أم زرع » يضم إلى موضوع الحديث دراسة فى الفقه ، وقد صنف القاضى عياض فى الفقه كتاب « التنبيهات المستنبطة على الكتب المدونة » ضبط فيه الألفاظ وحدد المسائل ، وعن « التنبيهات » يقول ابن خلكان: « جمع فيه فوائد وغرائب » . وفى العلوم القرآنية والفقه كتب عياض قصيدة عن قوله تعالى فى سورة الطلاق ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ۚ سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾ ﴾ [٣١] .

وفى العقيدة وأصولها صنف عياض كتاب « الإعلام بحدود قواعد الإسلام » ويعرف أيضا بكتاب « القواعد » . وذكره أبو المحاسن تحت عنوان « كتاب العقيدة » [٣٢] وقد عكف عليه بعض العلماء المتأخرين فقدموا له شروحا ، وقد انتهى منه القاضى فى محرم سنة ٥٣٢ هـ. وفى المواعظ ألف القاضى عياض كتاب « الخطب » ويشتمل على خمسين خطبة من خطب الجمع .

---

(٣١) الآية السابعة .

(٣٢) النجوم الزاهرة وفيات سنة ٥٤٤ هـ .

وفى التاريخ والطبقات صنف القاضى عياض أربعة كتب هى « كتاب جامع التاريخ » وقد انفرد بذكره كل من أبى المحاسن بن تغرى بردى والجلال السيوطى ، وقد أورده أبو المحاسن تحت العنوان سالف الذكر وأثنى عليه وقال عنه إنه كتاب جليل ، وأما السيوطى فقد ذكره فى طبقات الحفاظ تحت عنوان « كتاب التاريخ » ولعل هذا الكتاب هو كتاب « تاريخ المرابطين » الذى انتهى فيه إلى سنة ٥٤٠هـ حسبما ذكره المقرى .

والكتاب الثانى هو كتاب « تاريخ سبتة » المسمى « بالفنون الستة » وقد ذكره لسان الدين بن الخطيب فى الجزء الثانى من « الإحاطة » عند ذكره كتب تواريخ المدن . وقال إن القاضى عياضا تركه فى مسودته(٣٣) . أما المقرى فقد ذكر أنه من الكتب التى لم يكملها المؤلف(٣٤) .

والكتاب الثالث من الشهرة بمكان ، بل لعل له من الشهرة ما لكتابى « الشفا » و « المشارق » . إنه كتاب « ترتيب المدارك وتقريب المسالك فى معرفة أعلام مذهب الإمام مالك » وقد ذكره السيوطى تحت عنوان « طبقات المالكية »(٣٥) وذكره صلاح الدين الصفدى تحت عنوان « طبقات الفقهاء المالكية » .

ولقد اختصره بعض العلماء المتأخرين تحت عنوان « المنتقى من المدارك » كما أفاد منه ابن فرحون فائدة كبرى حين صنف كتابه « الديباج المذهب فى أعيان المذهب » .

والكتاب الرابع لعياض فى هذا الميدان هو كتاب « الغنية » ذكر فيه مشايخه وترجم لهم سواء فى ذلك المشايخ المغاربة أو المشايخ الأندلسيون .
ومن مؤلفات القاضى عياض أيضا كتاب « المقاصد الحسان فيما يلزم الإنسان » فى مجلدين .

ومن كتبه التى تركها فى المبيضة كتاب « مسألة الأهل المشترط بينهم التزاور » وكتاب «نظم البرهان » على صحة جزم الأذان .

(٣٣) الإحاطة ٢/٨٣ .
(٣٤) أزهار الرياض ٥/٥ .
(٣٥) طبقات الحفاظ الترجمة رقم ١٠٥٠.

وفى الأدب والإنشاء ألف القاضى عياض كتاب « غنية الكاتب وبغية الطالب » فى نحو أربعة أسفار .

بقى بعد ذلك رسالة ذكرها بروكلمان وقال إنها كتبت عند القبر المقدس(٣٦) . وهى فى أغلب ظننا تلك التى أوردها المقرى فى الجزء الرابع من أزهار الرياض بين مجموعة الرسائل التى سجلها للقاضى عياض .

إن القاضى عياضا وتلك مؤلفاته سمو منزلة ، ونفاسه محتوى ، وحسن تناول ، وسلامة منهج ، وبعد صيت ، قد شهدت له بالصدارة إذا ماذكر العلماء فى عصره . والأمر الذى لاشك فيه أن القاضى عياضا كان قادرا على مزيد من العطاء فى نطاق التصنيف الجاد والإنتاج العلمى المفيد ، ولكنه لفرط استقامته والتزامه العدالة فى القضاء ابتلى بحكام يؤرقهم هذا النوع من الرجال فنقلوه من بلدته سبتة حيث كان الاستقرار والاطمئنان إلى غرناطة ، وفى فترة استقراره فى سبتة صنف كثيرا من الكتب الهامة وفى مقدمتها « الشفا » ولم يكد يستقر به المقام فى غرناطة وتستتم حلقة درسه تلك التى كانت أكمل ماتكون الحلقات فى غرناطة حتى صرف من وظيفته ، ثم رزئ بالفوضى السياسية فى العقد الأخير من سنيه،فكان ذلك كله معوقا له وحائلا بينه وبين مزيد من التأليف .

على أن عياضا لم يكن قاضيا وحسب ، ولم يكن مصنفا مجودا وحسب ، وإنما كان أستاذا عظيما بلغة عصرنا ، وشيخا جليلا بلغة عصره ، ومعلما رائدا بلغة عصرنا وعصره .

ليس كل من ألف كتبا وإن بلغت شأوا من الجودة بصالح لأن يكون شيخا أستاذا معلما . فلا بد أن يكون المعلم فضلا عن علمه صاحب مؤهلات أخرى كثيرة أجمع المؤرخون على أنها استتمت عند عياض،منها حسن إلقاء المسائل ودوام الاستعداد ، والوقار والسمت الحسن ، مع البشاشة وسعة الصدر،والدعابة يقولها ويستمع إليها .

---

(٣٦) جاءت هذه الصفحة مفرقة على أقلام العلماء الذين ترجموا لعياض /راجع أزهار الرياض ١٩/١ - ٢١ .

كان عياض موسوما بكل تلك الصفات ، بل حائزا لجميع هذه المؤهلات ، وهو إلى ذلك كله حاضر الجواب ، حاد الذهن متوقد الذكاء ، جامعا للفنون آخذا منها بالحظ الأوفر ، مع الخط الجميل وحسن العبارة ولطيف الإشارة .

ولا بد للمعلم أو الشيخ من أن يكون قدوة لتلاميذه،بل للناس جميعا فى محيطه . ولقد وصف عياض بأنه ذو شيمة سنية وأخلاق مرضية مشكور عند جميع الناس(٣٧) . وكان كما وصفه تلميذه ابن القصير : برا بلسانه ، جوادا ببنانه ، كثير التخشع فى صلاته ، مواصلا لصلاته – أى كثير الإحسان – وكان ظاهر الخشوع فى التلاوة سريع العبرة مديما للتفكر والعبرة(٣٨) فمن كانت هذه صفاته كان خير قدوة للناس وكان جديرا بأن يكون شيخا وأستاذا ومعلما .

ومن مؤهلات المعلم أن يكون باراً بشيوخه محباً لتلاميذه ، وقد كان القاضى عياض حائزا لهاتين الصفتين موسوما بكلتا الخلتين ، فأما بره بشيوخه فقد تمثل فى مناسبات كثيرة،لعل من أهمها أنه خلد ذكراهم بكتاب صنفه عنهم ضم نحو مائة منهم أسماه « الغنية » وقد مر ذكره فى كتبه التى صنفها فى التاريخ والطبقات،ومن أهمها أيضا الترحم عليهم والاعتراف بفضلهم . إن ابن بشكوال يشير إلى ذلك فى حديثه عن القاضى عياض قائلا : وقدم – أى عياض – علينا من قرطبة فى ربيع الآخر سنة ٥٣١ وأخذنا عنه بعض ماعنده وسمعته يقول : سمعت القاضى أبا على حسن بن محمد الصدفى يقول : سمعت الإمام أبا محمد التميمى ببغداد يقول : مالكم تأخذون العلم عنا وتستفيدون منا ثم لا تترحمون علينا ، فرحم الله جميع من أخذنا عنه من شيوخنا وغيرهم(٣٩) .

وأما بر عياض بتلاميذه فأمر ذلك مشهور معروف ، فكل هذه الصفات

---

(٣٧) وصف ابن حماده للقاضى عياض فى أزهار الرياض ٨/١ .

(٣٨) أزهار الرياض ١٢/١.

(٣٩) تاريخ قضاة الأندلس ص ١٠١ .

الحميدة التى أثرت عنه إنما هى من روايات تلاميذه ، ولو لم يكن كذلك ما احتفلوا بشأنه ذلك الاحتفال ، ولا التفتوا إلى تقييد محاسنه فى كل مناسبة ومجال .

ومن صفات العالم المعلم أن يكون منصفا فى الحق متواضعا ، وأن يحسن الاستماع إذا ما صوّب له أحد الناس خطأ وقع فيه ، وألا يركب رأسه وتأخذه العزة بالإثم حتى ولو جاء هذا التصويب من أحد تلامذته .

إن عبد الرحمن بن أحمد بن أحمد الأزدى الغرناطى المعروف بابن القصير وكان أحد تلامذة القاضى عياض فى مجلس علمه بغرناطة يحكى هذه الحادثة الجليلة التى وقعت له مع شيخه فيقول[٤٠] : دخلت مجلس القاضى أبى الفضل عياض رحمه الله تعالى ، إذ كان قاضيا عندنا بغرناطة ، وبه جماعة من الطلبة والأعيان يسمعون تأليفه المسمى بالشفا فلما وصل القارئ إلى هذه الكلمات : « ومن قسم به أقسط » قرأه ثلاثيا ، وكذلك كان فى الأم التى كان يقرأ فيها فقلت للقاضى وصل الله توفيقه : هذا لايجوز فى هذا الموضع ، فقال : ما تقول ؟ فقلت ، إنما هو أقسط لأن المراد فى هذا الموضع « عدل » فالفعل منه رباعى ، كما قال الله تعالى : وأَقْسِطُوا إنَّ اللهَ يُحِبُّ المُقْسِطِينَ « وأما قسط فإنما هو » جار كما قال تعالى : « وأمّا القَاسِطونَ فكانوا لِجَهَنَّمَ حَطَباً » فتعجب وقال لمن حضر : إن هذا الكتاب قد قرأه عليّ من العالم ما لايحصى كثرة ولا أقف على منتهى أعدادهم وما تنبه أحد لهذه اللفظة،ويمضى ابن القصير قائلا : وفاه بلسان الأنصاف وأورثنى ذلك عنده كرامة كبيرة ومبرة ، ولم تزل مستمرة ، وصنع من المكارم أجزل صنيع وأبره .

وبهذه المناسبة نذكر أن ابن القصير هذا ، فعل مع شيوخه مثلما فعل عياض مع شيوخه ، فصنف كتابا فيمن أدرك من أعيان العصر ونبهائه[٤١] .

بقى بعد ذلك أن المعلم النابه والشيخ الجليل هو الذى ينجب تلامذة

---

(٤٠) أزهار الرياض ١٣/١ .

(٤١) المصدر نفسه ص ١٢.

نابهين وعلماء مرموقين . إن تلامذة عياض يعدون حسب إحصائه هو بالألوف، فقد سلف القول فى مجال تصويب ابن القصير لفظة فى كتاب « الشفا » أن عياضا قال لمن حضر فى تعجب : « إن هذا الكتاب قد قرأه على من العالم ما لايحصى كثرة ولا أقف على منتهى أعدادهم . هذا فيما يتصل بكتاب الشفا وحده ، فماذا كان الحال إذن وهو يقرأ « المشارق » وغيره من إخوته فى علوم الحديث. إن كبر المجلس واتساع الحلقة ووفرة المستمعين لا تتوفر إلا عند المعلم الكبير والأستاذ الجليل ، وقد كان عياض كذلك ، فأما أشهر تلامذته فمنهم ابن القصير فقيه رفيع القدر صاحب رواية ودراية ، ومنهم ابن بشكوال المؤرخ صاحب كتاب « الصلة »، والقاضى أبو جعفر أحمد بن عبد الرحمن بن مضاء اللخمى وثلاثتهم من كبار علماء عصرهم .

(٣)

القاضى عياض الأديب :

شعر عياض

إن الدارس المتأنى لآثار عياض الأدبية من شعر ونثر – وهى غير قليلة – لايستطيع أن ينكر موهبته الشعرية وقدرته النثرية ، ومع الموهبة كانت بيئة سبتة الأدبية تدفع به وبموهبته إلى النماء والنضج ، فقد كانت سبتة تتضوع بعدد من أبنائها الشعراء المرموقين المعاصرين لعياض مثل على بن يقظان السبتى ، وابن القابلة السبتى ، ومحمد بن السبتى . وابن شقرون السبتى ، وغير بعيد عن سبتة وفى طنجة على وجه التحديد كان يعيش شاعر المغرب المبدع القاضى أبو الحسن بن زنباع .

وأما فى الأندلس على الشاطئ الآخر من سبتة والمغرب فكان يعيش آنذاك كبار شعراء الأندلس من أمثال ابن خفاجة،وابن حمديس،والمخزومى الغرناطى،وأبى بكر يحيى بن بقى ، وابن سارة الاشبيلى ، وابن باجة الشاعر الفيلسوف ، وابن وضاح المرسى،وابن الفخار المالقى ، وابن الرفاء البلنسى ،

وابن الزقاق البلنسى ، وأبى الصلت أمية بن عبد العزيز ، وأبى الحسن جعفر ابن إبراهيم بن الحاج اللرقى ، وغيرهم من شعراء الذخيرة والخريدة والقلائد والمُغرب . هذا وكان العهد غير بعيد بالملك الشاعر المعتمد بن عباد وشعرائه النابهين الكثيرين، والمعتصم بن صمادح وشعرائه، وبقية شعراء ملوك الطوائف .

لقد كان القاضى عياض ينهل الشعر مع العلم ، وكان يتنفسه فى قراءاته ويعيشه فى حياته، فقد كان أكثر مشايخه شعراء مجيدين .

كان محمد بن عبد الله بن الفراء الجريرى أحد شيوخه فى سبتة من فحول الشعراء،ومن شيوخه الأندلسيين الشعراء أبو الحسين بن سراج ، كما كان والده أبو مروان بن سراج كذلك ، ومنهم كذلك أبو عبد الله محمد بن مسعود بن أبى الخصال وأبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية ووالده أبو بكر غالب بن عطية ، ومن العلماء الشعراء المجودين أيضا ابن السيد البطليوسى وابن العريف وابن العربى وغيرهم كثير .

كان القاضى إذن يتنفس الشعر وينظمه ويتذوقه وينقده ، وهو يعلن عن ذلك فى قوله فى افتتاح رسالة بعث بها إلى الفتح بن خاقان صاحب قلائد العقيان وكان بينهما ود وصداقة ومطارحات شعرية ونثرية(٤٢) .

قل للأماجد والحديثُ شجونُ ما ضرّ أنْ شابَ الوقار مُجُونُ
ولئن غدوتُ من العلوم بموضع تُومِى إليه أصابعٌ وعيونُ
فلدىّ للآداب نفسٌ صَبّة فيها إلى ملح الظروف ركون
كنا افترقْنَا عند دعوى خطةٍ ساءت بها فيما فَهِمْتَ ظُنُونُ
فأتيتُ بالبرهان فيها نيِّرا وَعَدَتْ عوادٍ بعد ذا وشئونُ
وبعثتُ حينئذ لِيعْلمَ أننى عينُ الزمان وسِرهُ المكنونُ

وإذا كانت الطبيعة هى المعيار الدقيق لتقييم قُدُرَاتِ الشعراء لما يحتاجه القَول فيها من شفافية ورقة وإيقاع وتصوير وتلوين وتكوين ، فإن عياضا-وهو

(٤٢) أزهار الرياض ٢٥١/٤.

منتبه إلى هذه الظاهرة – لايكاد يقصر فى المشاركة فى وصفها مسبغا على شعره فيها سمة متميزة من الرقة وطابعا وضاحا من خفة الروح وسلاسة الصوغ وبراعة التصوير، مثال ذلك مايقوله عياض واصفا غداة باردة فى الصيف :(٤٣)

كأن كانونَ أهدى من ملابسه لشَهْرِ تَمُّوزَ أنواعاً من الحُلَلِ
أو الغزالةُ من طولِ المدىَ خَرفَتْ فما تُفرقُ بيْنَ الجِدْيِ والحَمَلِ

ولقد تبارى الشعراء فى وصف شقائق النعمان منفردة حينا ومع غيرها من النبات والأزهار حينا آخر، إن القاضى عياضا لايقصر فى هذا الميدان ، بل يسهم فيه بشعر رقيق ونظم أنيق ، فيصف زروعا نبتت بينها شقائق النعمان وقد هبت عليها الرياح فيقول :(٤٤) .

انظرْ إلى الزرعِ وخاماتِهِ تَحْكِي وقدْ ماسَتْ أمام الرياحْ
كتائباً تجفُلُ مهزومةً شقائقُ النعمانِ فيها جِرَاحْ

وإذا كان القاضى عياض متحفظا فى حياته متحنفا فى سلوكه ، فإن ذلك لم يحل بينه وبين أن يقول شعرا رقيقا فى الغزل ، فإن غزلياته على الرغم من القدر القليل الذى أنشأه فى هذا الميدان من ميادين الشعر تعتبر من الرقة بمكان ، ومن الأناقة بحيث يظن القارئ – إذا لم يكن يعرف أن عياضا هو قائلها – أنها لواحد من الشعراء العشاق ، فمن أمثلة شعر عياض فى الغزل قوله :(٤٥)

رأتْ قمرَ السماءِ فاذْكرتني لياليَ وَصْلِها بالرقْمَتَيْن
كِلاَنَا نَاظرٌ قَمَراً ولكنْ رأيْتُ بعينها وَرَأتْ بعْيني

وإذا كانت الصيغة الشعرية فى البيتين السابقين تعمد إلى الظرف والدعابة فى نطاق شعر الحب ، فإن القاضى عياضا قد سلك سبيل العاشقين فى

(٤٣) المصدر السابق الصفحة السابقة .

(٤٤) قلائد العقيان ص ٢٢٤ .

(٤٥) النبوغ المغربى ٥٣/٢ .

الإفصاح عن عمق اللوعة وحرارة الصبابة فى هذه الأبيات الأنيقة العميقة التى يقول فيها :(٤٦)

ياراحلين وبالفؤاد تحمَّلوا أَتُرَى لكم قَبْلَ المماتِ قفُولُ
أمَّا الفؤاد فعندكم أنباؤه ولواعجٌ تنتابُهُ وغليلُ
أتُرى لكم علمٌ بمنتزحِ الكرى عن جفنِ صَبٍّ ليلُهُ موصولُ
أَوْدَى بعزمِة صبره وبابِه طرفٌ أَحَمُّ ومبسم مصقولُ
ماضرَّكم وأضنَّكم بتحيةٍ يحيى بها عند الوداع قتيلُ
إنَّ البَخِيل بلحظةٍ أو لفظةٍ أو عطفةٍ أو وقفةٍ لَبَخيلُ

ويعمد القاضى عياض أحيانا إلى السير فى درب عمر بن أبى ربيعة والنسج على منواله أسلوب أداء ورنة إيقاع ولكن فى نطاق من الحشمة ومسحة من الوقار بعيدا عن سفه ابن أبى ربيعة مترفعا عن تهافته .

يقول القاضى عياض فى هذا السبيل :(٤٧) .

ياخليلىَّ فاحملا بعض قولى للتى غادرتْ فؤادى عليلا
بَلِّغا عنِّى الثريا سلاما واذْكُرانى لها وقُولا جميلا
خِلْتُ أنِّى ملكتها وإذا بى فى يديْها تخيُّلاً مستحيلا
لسْتُ أنْسَى وكيف أنِّى أنسى حينَ أَلْقَى الدُّجَى عليها السُّدولا
هل إلى نظرةٍ سبيلٌ فإنى لست أبغِى إلاَّ إليها سبيلا

على أن هذه الأبيات لو أمعنا فيها النظر لوجدنا سمات رمزية متمشية فى حواشيها وليس ببعيد أن يكون القاضى عياضا قد جعل الثريا رمزا للعلياء التى يتعشقها ويسعى إلى الفوز بها .

وللقاضى عياض كثير من المقطوعات الغزلية التى عمد فيها إلى الصنعة البديعية الغالية مثل لزوم ما لا يلزم أو ألوان الجناس المركب ، ولعله فى هذه المقطوعات لم يكن يقصد إلى الغزل النابع من وجدان عاشق بقدر ماكان

---

(٤٦) أزهار الرياض ٢٥١/٤.

(٤٧) المصدر السابق ص ٢٤٥.

يستهدف إظهار مقدرته البديعية من حيث التحكم فى الألفاظ والتلاعب بالكلمات أنه ينشئ أبياتا غزلية مع التزامه مالا يلزم فى قوله : (٤٨)

أذاتَ الخالِ كم ذَا تنتضيها علىَّ سيوفُ عينيْكِ انْتِضَاءَ
بِمَطْلِكِ لى مواعدَ أقْتَضِيهَا من التوريدِ واللّعَسِ اقتضاءَ
فَقَضِّى وعْدَ مطلِكِ وانْجِزيهِ «خيارُ الناسِ أحْسَنُهُمْ قَضَاءَ»

وينتقل بنا القاضى عياض الشاعر الصناع من لزوم ما لا يلزم إلى صنعة بديعية أكثر تعقيدا ، وأعنى بها الجناس المركب فى مثل قوله :

يامَنْ تحمَّلَ عنىَّ غيرَ مكترِثٍ لكنه للضَّنَى والسقْم أوصَى بِى
تركْتَنى مستهامَ القلبِ ذَا حُرَقٍ أخَا هوًى وَتَبَارِيحٍ وأوْصابِ
أراقب النجمَ فى جُنْحِ الدُّجى سهراً كأننى راصدٌ للنجم أوْ صَابِى
وما وجدتُ لذيذ النومِ بعدَكُمُ إلاَّ جنَى حنظلٍ فى الطعمِ أوْ صَابِ

من الواضح أن هذا اللون من الصناعة البديعية كان قد بدأ يستهوى كثيرا من الشعراء المشارقة فأنشأوا فى ذلك فنونا كثيرة لعل أشهرها ذلك الفن الذى عرف بالخاليات،ثم بدا للشعراء المغاربة والأندلسيين أن يسيروا فى نفس الدرب فأنشأوا فى ذلك الكثير من المقطوعات التى ظلت تتعقد شيئا فشيئا إلى أن وصل الحال بالشعراء إلى مثل ما أنشأه العماد الأصفهانى الكاتب حين رأى القاضى الفاضل ممتطيا صهوة فرسه وقد أثارت أقدامها الغبار من حوله فقال :

أمَّا الغبارُ فإنه مما أثارتْهُ السَّنَابِكْ
والجوُّ منهُ مُظلمٌ لكنْ أنارتْهُ السَّنَى بِكْ
يادهرُ لى عبدُ الرحيمِ فلَستُ أخشَى مَسَّ نَابِكْ

وهكذا نرى أن الأمر لم يقف بشعراء تلك الفترة الزمنية بالجناس المركب فى آخر الأبيات ، وإنما عمدوا إلى الغلو فى المقطوعة الواحدة فأضافوا ألوانا أخرى من الجناس والطباق والتورية وما إلى ذلك من أصناف البديع .

---

(٤٨) أزهار الرياض ٢٥١/٤.

وإذا كان القاضى عياض قد قال شعرا فى الطبيعة والغزل وجود فى كل من هذين الموضوعين من موضوعات الشعر ، فإن الحقيقة التى ينبغى الاستمساك بها هى أن أكثر شعر القاضى عياض كان شعرا إخوانيا أخلاقيا ، وهو مايليق بالعلماء أكثر من لياقة الغزل بهم ، ومن ثم فإننا نتوقع أن نقع على قصائد ومقطوعات إخوانية للقاضى الجليل على جانب من الجودة والتنوع تبعا للمناسبات التى قيلت فيها .

ومن أبرع القصائد الإخوانية التى قالها عياض جودة سبك ودفق عاطفة تلك التى أنشدها وهو يودع قرطبة فى المحرم سنة ٥٠٨هـ وكان قد قصد إليها ليتلقى العلم على مشايخها وبقى فيها نحو ثمانية شهور لقى فيها من التكريم ماهو أهل له وتوطدت له صلات وتعمقت صداقات ، فقال مودعا المدينة الأندلسية العتيدة وصحبه فيها :

أقولُ وقد جَدَّ ارتحالى وغَرَّدَتْ حُدَاتِى وَزُمَّتْ للفراقِ ركائبى
وقد غمضَتْ مِن كثرةِ الدمع مقلتى وصارت هواء من فؤادى تَرَائِبِى
ولم تَبْقَ إلاَّ وقفةٌ يستحِثهُّا وداعِىَ للأحْبابِ لا للحبائبِ
رَعَى اللهُ جيرانا بقرطبةَ العُلاَ وسَقَّى رُبَاهَا بالعِهَادِ السَّواكِبِ
وحيَّا زماناً بينهمْ قد ألِفتُهُ طَلِيقَ المُحَيَّا مُسْتَلاَنَ الجوانبِ
أإخْوانَنَا بالله فيها تذكَّرُوا مَعَاهِدَ جارٍ أو مَوَدةَ صاحبِ
غدوْتُ بهمْ مِن برهم واحْتِفَائِهمْ كَأَنِّىَ فى أهلى وبين أقاربى

وفى وصف ليلة جمعت من أصحاب القاضى كل ذى مكانة وفضل وجاه يقول عياض هذه الأبيات الإخوانية الرقيقة :(٤٩)

سَمَحَ الزمانُ بليلةٍ غراءَ جامعةِ السرورْ
أجْنَتْ أكفُّ جُناتِها قَطْفَ الأمانى والحبورْ
مافُضَّ طينُ ختامها فيما تقدم من دهورْ
دارتْ على فَلَكِ السعو د بمثل أشباهِ البدورْ

(٤٩) أزهار الرياض ٤/٢٤٦ .

مـن كـل ما مـلأتْ مهـا بَثُـهُ العيـونَ أو الصدورْ
مـا إن تـرى إلاّ أميـرا حـاز إرثـاً عـن أميـرْ
تَخـذُوا القلـوب أسرَّة وثـوَوْا بهـا عِـوض السريـرْ
فعليهـمُ وقـفَ العَـلاَ ءُ وإنْ تُـدووِلَتِ الأمـورْ

وللمنتديات والإخوانيات عند القاضى عياض تقاليد متبعة وأنماط من السلوك لاسبيل إلى الخروج عليها ، فمهما تبسط القوم فى علاقاتهم الواحد بالآخر فإن المزاح أمر مستكره ونهج مستقبح ،وبخاصة عند العلماء . إن القاضى عياضاً يصوغ فكرته هذه ، بل هذا اللون من السلوك بهذين البيتين اللذين عمد فيهما إلى الصنعة البديعية فى نمط الجناس ولزوم ما لا يلزم فقال :(٥٠)

إذا مـا نَشَرْتَ بِسَاط انـبِساطِ فعنـهُ فَدْيـتُكَ فاطْـوِ المُزاحَـا
فـإنَّ المزاحَ كما قَـدْ حَكَـاهُ أُولُو العِلْمِ قَبْلِى عن العِلمِ زاحَا

وللقاضى عياض نظريات فى الحياة كان يترجم عنها شعرا لطيفا ، فقد كان فيما يبدو لايحب الأسفار ، والمتتبع لمسيرة حياته يجد أنه كان قليل الارتحال بالقياس إلى معاصريه وأترابه من العلماء،ولذلك فقد كان منسجما مع نفسه حين ذم السفر وذكر مضاره فى هذه الأبيات :(٥١) .

تَقعدَّ عن الأسفار إن كنتَ طالبا نَجَاةً ففى الأسفار سبعُ عوائقِ
تَشَوقُ إخـوانٍ وفَقْـدُ أحبَّـةٍ وأعظمها ياصاحِ سُكْنَى الفنادِقِ
وكثرةُ إيحـاشٍ وقلةُ مـؤنسٍ وتبذيرُ أمـوالٍ وخِيفَـةُ سارق
فقدْ كان ذا دهراً تقادَمَ عهدهُ وَأعْقبَهُ دهـر شديـدُ المضايـق
فهذا مقالى والسلامُ كما بـدا وجرِّبْ ففى التجريبِ عِلمُ الحقائق

ومن الغريب أن تكون هذه فلسفة القاضى عياض فى الأسفار،ذلك أن

(٥٠) خريدة القصر ٥٠٤/٣ .
(٥١) النبوغ المغربى ١٤١/٣ .

الناس مجمعون على فوائدها ، ولاتزال الأبيات التى مطلعها « سافر ففى الأسفار خمس فوائد » ماثلة فى خواطرنا،وكذلك الأبيات التى مطلعها :

سافر تجدْ عوضاً عمنْ تفارقُهُ وانصَبْ فإنَّ لذيذَ العيشِ فى النَّصَبِ

بل إنه من المفارقات اللطيفة أن يقول عياض فى الأسفار ذلك الرأى الذى قاله بينما يقول معاصر له وإن كان أطول منه عمرا قولا مغايرا تمام المغايرة ، إنه الشيخ يعلى أبو جبل المتوفى بفاس سنة ٥٠٣ فأما رأيه فى السفر فيتمثل فى هذه الأبيات :

سافرْ لتكسبَ فى الأسفارِ فائدةً فَرُبَّ فائدةٍ تُلقَى مع السفرِ
ولا تُقِمْ بمكان لاتُصِيبُ بِه نُصْحاً ولو كنتَ بين الظِّلِّ والشجرِ
فإنَّ «موسى» كَليمَ الله أعوَزهُ علم تكسَّبَهُ فى صحبَة « الخضر »

وللقاضى عياض همزية رقيقة عميقة فريدة فى الشكوى أنشأها حين ولى القضاء بمدينة «داى» ببلاد «تادلا» من المغرب سنة ٥٤١هـ وكان قد ناهز الخامسة والستين من العمر ، وتلك سن يحتاج المرء فيها إلى أن يكون مستقرا فى بلده بين أهله وقومه لامتغربا مبتعدا بين قوم لايعرفهم وليس يعلم طباعهم ، وبخاصة إذا كان الاغتراب عن مدينة فى موقع سبتة وجمالها.إن القاضى عياضا يضفى مسحة من الحزن على أبياته تتمشى فى سطورها وقد أترعت بالأسى وفاضت بالحنين .

والغريب فى أمر القاضى عياض فى هذه القصيدة أنه ربما لأول مرة فى حياته يحن ذلك الحنين الباكى الذى يجعله لا يتردد فى أن يتوسل إلى أمير الموحدين ويرجوه فى أن يعيده إلى موطنه ويجمع شمله بأحبته وأهله حسبما هو واضح فى البيت الأخير من تلك القصيدة التى يقول فيها :(٥٢)

أقمريَّةَ الأدواحِ باللهِ طارحِى أخا شَجَنٍ بالنَّوْحِ أو بغِنَاءِ
فقدْ أرَّقَتِنِى من هَدِيلكِ رَنَّةٌ تهيج من شوقِى ومن بُرَحَائِى
لعلكَ مثلِى ياحمامُ فإننى غريبٌ «بداى» قد بُلِيتَ بداءِ

(٥٢) أزهار الرياض ٤/٢٦٧ ، ٢٦٨ .

فكم من فلاةٍ بين «داى» و «سبْتَة» وَخَرْقٍ بعيدِ الخافقين قــواءِ
تصفّقُ فيــه للريــاحِ خوافــقٌ كما ضَعْضعَتْنى زفرةُ الصعــداءِ
يذكرنـى سحُّ المـيـاهِ بأرضهـــا دموعاً أريقَتْ يوم بِنْتُ ورائى
ويعجبنى فى سَهْلِهَـا وحُزونِهَــا خَمَائِـلُ أشجـارٍ تَـرِفُّ لِرَائــى
لعلَّ الذى كان التفرقُ حُكْمَهُ سَيَجْمعُ مِنَّا الشملَ بعد تَنَائــى

ومن المشاعر الطبيعية بالنسبة لعالم جليل مثل عياض هام بالرسول ﷺ حباً فألف عنه واحدا من خيرة الكتب التى كتبت فى هذا. المقام الكريم أن يستبد به الشوق لزيارة المدينة المنورة والوقوف خشوعا أمام القبر الشريف ، فقد حالت ظروف عياض بينه وبين هذه الأمنية فى نطاق العمل ففنذها فى نطاق الشوق وقال ، وهى خير ما نختم به شعر عياض :[٥٣] .

يادارَ خيرِ المرسلين وَمَـنْ بـه هَدْىُ الأنـام وخُصَّ بالآيــاتِ
عندى لأجلك لوعةٌ وصبابــةٌ وتَشَوقٌ متوقــدُ الجَمَـــرَاتِ
وعلَىَّ عهدٌ إن ملأتُ محاجرى من تلكمُ الجدران والعـرصات
لأُعفّـرنَّ مصُونَ شَيبِـى بينهـــا مـن كثـرةِ التقبيـل والرَّشَفَــاتِ
لولا العوادِى والأعـادِى زُرتُهَــا أبداً ولو سَعْياً على الوجنـاتِ
لكنْ سأهدىِ من جميلِ تحيةٍ لقطِين تلك الـدارِ والحُجُـراتِ
أذْكَى من المِسْكِ المفتَّقِ نفحَةً تــغشاهُ بــالآصالِ والبُكـــراتِ
وتــخصه بزواكـــىَ الصَلَـــواتِ وَنَوامــىَ التسليــمِ والبركـــاتِ

نثر القاضى عياض :

كان القاضى عياض فى نثره لايقل بلاغة عنه فى شعره ، وكان يسير فى أسلوبه على نهج زمانه من حيث التزام السجع والعمد فى كثير من الأحيان إلى الجناس والتصريع والاقتباس إلى غير ذلك من فنون الصناعة اللفظية التى شاعت فى الشعر والنثر. والحق أن المدرسة النثرية الأندلسية والمغربية كانت صدى دقيقا لمدرسة الكتابة المشرقية التى عرفت بمدرسة ابن العميد .

---

(٥٣) أزهار الرياض ١٨٠/٤ .

فالقاضى عياض يكتب رسائله الإخوانية من خلال هذا النهج وإن كان يختار ألفاظا سهلة ، وكلمات ذات رنين مع التزام للصنعة وربما إغراق فيها .

إن عياضا يكتب رسالة إلى الفتح بن خاقان يحمله من خلالها تحية للرئيس أبى عبد الرحمن بن طاهر يقول فيها فى نطاق من الغلو فى الصنعة البديعية :

« عمادى أبا نصر ، مثنّى الوزارة ووحيد العصر ، هل لك فى مِنَّةٍ تفوتُ الحصر ، تخِفُّ محملاً ، وتبلغ أملاً ، وتشكر قولاً وعملاً ، شكراً تترنمُ به الحُداةُ ثقيلا وَرَمَلاً ، إذا بلغْتَ الحضرةَ العليةَ مستلما ، ولقيتَ الطاهرَ بن طاهرِ فخر الوزارة مسلِّما ، وَحَلَلْتَ من فِنَائِهِ الأرحبِ حَرَماً ، ولمسْتَ بمصافحته ركنَ المَجْدِ يندى كَرَما ، فَقِفْ شوقى بعرفاتِ تلك المعارف ، وانُسكْ شكرى بمشاعرِ تلك العوارف ، وأطِفْ إكبارى بكعبة ذاك الجلال سَبْعاً ، وبُؤْ لودادى فى مقرٍّ ذلك الكمال رَبْعاً ، وأبلغ عنى تلك الفضائل سَلاَماً ، يلتثم بصريح الحُبِّ التثاما ، ويحسن عنى بظهر الغيب مقاماً ، ويسير عنى بأرج المجد إنْجادا وإتْهَاما » .

إننا من خلال نظرة سريعة نلحظ أسلوب صناعة متكاملة ، ولكن حسبما أسلفنا القول قبل قليل ، طابعها اليسر والإشراق باستثناء بعض الغلو الذى لم نسترح إليه فى المديح واستعمال ألفاظ ذات قداسة مثل الكعبة وعرفات فى نطاق التورية ، وهو مسبوق فى استعمالها من قبل كتاب دونه مكانة علمية .

ومن رسالة أخرى لعياض أرسلها إلى الفتح بن خاقان – وقد حرص الفتح على إيراد عدد من رسائل القاضى إليه حتى يبدو فى نظر الأجيال وكأنه ند لكبار الرجال – يقول فيها :

« فى علمك سدَّد الله عُلاَ حُكمِك ماجمعه فلان من جلائل ، تشذ عن الحصر ، وفضائل ، يعترف له بها نبهاء العصر ، يقول فيختلس العقول ، ويعن ، فيذهل الألباب ويحن إن نظم فعبيدٌ أو لَبِيد ، أو نثر ، فعبد الحميد أو ابن العميد ، أو صال ، فأبو نعامة ، أو أنال ، فكعب بن مامة ، أو فاخر ، فشجرة سيادة أصلها ثابت وفرعها فى السماء . وإذا ذاكر ، فبحر معارف لاتكدره

الدلاء،إلى همة تصفع هامة الثريا ، وعزة تمتهن الفضل بن يحيى ، ولهجة تخرس العَجَّاج ، وبهجة تزرى بنصر بن حَجَّاج . ولو كنت ابن أبى هالة ، لما بلغت المنتهى له ، على أنى لم أنبه لشأنه ذا جهالة لكنه الكلام يطرد ، والبداية حسب ماترد ، اللسان ينطق ملء فيه ، والجنان يرشح بما فيه » .

إنه على رغم الجهد الكبير الذى بذله عياض لكى ينتهى برسالته تلك إلى هذا الثوب الأنيق من الجمل والألفاظ ، فإننا لانخطئ فيها طريقة أبى بكر الخوارزمى وهو يمزج بين السجعة القصيرة التى تمثلها لفظة ، والسجعة الطويلة المتمثلة فى جملة ، بل لعلنا لكثرة ماذكر من أسماء الأعلام نراه متأثرا بابن زيدون فى رسالته الهزلية،هذا فضلا عن الإيغال فى الصنعة اللفظية المتمثلة فى التصريع الذى نلمسه من أول جملة فى الرسالة فضلا عن الإكثار من التورية والجناس .

ومن رسائل القاضى عياض الإخوانية التى سار فيها على نفس الدرب ولكن فى رشاقة مقبولة وخفة محمودة قوله وقد عمد إلى السجع الملتزم والجناس والتصريع ومراعاة النظير :(٥٤)

« لابدَّ أعزك الله لكل حين ، من بنين يُحَلون عاطِلَه ، ويُجْلُون فضائله ، ولكلِ مجال من رجال يقومون بأعبائه،ويهيمون فى كل واد بأبنائِه. ولئن كانت جَمَرةُ الأدبِ خامِدَة ، وجَذوتُه هامِدة ، ولسانُهُ حَصِير ، وإنسانُه حَسِير ، فلن يُخَلِّيهُ اللهُ من هلال يطلُعُ فيشرق بسمائه بدراً،وزلال ينبع ، فيغدق بفضائه بحرا ، وبشبل يشدو ، فيزأر من غابة ليثا . وبطل يبدو ، فيمطر من ربابه غَيْثاً » .

ومجمل القول فى كتابة عياض يكمن فى التزام الزينات اللفظية ماكان له إلى ذلك من سبيل ، ولم يكن القاضى الأديب ليحيد عن هذه الطريقة،لأن طبيعة فن الإنشاء فى ذلك الزمان كانت تسير فى هذا الدرب امتدادا لأسلوب الكتابة المشرقية فى العراق والعراق العجمى والشام ومصر ، بل إن عياضا كان يسير فى طريق التحدى الإنشائى الذى سار عليه بديع الزمان الهمذانى حين

---

(٥٤) قلائد العقيان ص ٢٢٤

كان يكتب هذا الأخير رسالة يبدؤها من آخرها إلى غير ذلك مما حفلت به دوائر النثر العربى منذ حلول القرن الرابع الهجرى وماتلا ذلك من سنين ، فلم يكن غريبا والحال كذلك أن يمضى عياض فى طريق الغلو فى الصنعة إلى المدى الذى جعله يكتب تلك الرسالة التى يضمنها سطورا لو حذفت منها ما أخلت بمعناها أو غيرت من سياقها(٥٥) .

تلك كانت طبيعة الرسائل التى توصف بالإخوانية أو الرسائل التى كانت توصف بالديوانية أو الرسمية ، فأما الكتابة العلمية ونعنى بذلك أسلوب الكتابة فى التأليف فكان مختلفا عن ذلك اختلافا بينا على الأقل عند القاضى عياض ، ولعل أسلوب كتابته فى كتاب الشفا لأوضح دليل على ذلك .

إن عياضا فى كتابته مؤلفه الجليل « الشفا بتعريف حقوق المصطفى » مشرق العبارة ، سلس الأسلوب ، متحرر من الصناعة بكل صورها إلا إذا عرضت سجعة غير مقصودة ، ولكنه كان يزاوج أحيانا بين الجمل ، كما أنه كان يكثر من الترادف أو مايشبه الترادف فى غير ما عمد إلى الزينة أو قصد إلى الصنعة ، وليس من شك فى أن البساطة فى الأسلوب واليسر فى التناول هما الطابع الغالب على أسلوب عياض فى « الشفا » كما ينبغى أن يكون الطابع الملتزم فى أسلوب كل كتاب يؤلف ، ذلك أن هناك فرقا واضحا بين طبيعة إنشاء رسالة ووسيلة تأليف كتاب .

ولكى يكون الأمر من الوضوح بمكان فلنأخذ مثالا من كتاب «الشفا» وليكن هذا المثال هو ما كتبه عياض فى حسن عشرة الرسول ﷺ وأدبه وبسط خلقه . يقول عياض :(٥٦) .

وأما حُسْنُ عِشْرَتِه وأدبِه وبَسْطُ خُلُقِهِ ﷺ مع أصناف الخلق فبحيثُ انتشرت به الأخبارُ الصحيحة. قال على رضى الله عنه فى وصفه عليه الصلاة والسلام: كان أوسع الناسِ صدراً وأصْدَقَ الناسِ لهجةً وَأَلْيَنَهمُ عَرِيكة وأكرمَهُم

(٥٥) انظر الرسالة فى أزهار الرياض ١١١٨/٤.
(٥٦) الشفا ٦٩/١ – ٧٢ ط مصطفى البابى الحلبى.

عِشرةً . حدثنا أبو الحسن على بن مشرف الأنماطى فيما أجازنيه وقرأته على غيره قال حدثنا أبو إسحاق الحبال حدثنا أبو محمد بن النحاس حدثنا ابن الأعرابى حدثنا أبو داوود حدثنا هشام بن مروان ومحمد بن المثنى قالا حدثنا الوليد بن مسلم حدثنا الأوزاعى سمعت يحيى بن أبى كثير يقول حدثنى محمد ابن عبد الرحمن بن أسعد بن زرارة عن قيس بن سعد قال زارنا رسول الله ﷺ وذكر قصة فى آخرها : فلما أراد الانصرافَ قَرّبَ له سعدٌ حماراً وطَّأَ عليه بقطيفةٍ فركب رسول الله ﷺ ثم قال سعد : ياقيسُ اصْحَبْ رسول الله ﷺ قال قيس فقال لى رسول الله ﷺ ارْكبْ فَأَبَيْتُ فقال : إمَّا أنْ تركبْ وإما أن تنصرف ، فانصرفْتُ وفى رواية أخرى اركبْ أمامى فصاحبُ الدابّة أَوْلَى بِمُقدمِهَا . وكان رسول الله ﷺ يُؤلفُهمُ ولا يُنفرهُمْ ويُكْرمُ كريمَ كلِّ قوم وُيُوليهِ عليهم وَيَحْذَرُ الناسَ ويحترس منهم من غيرِ أن يَطوِى عن أحدٍ منهم بِشره ولا خلقه ، يتعهد أصحابه ويعطى كل جلسائه نصيبه ، ولايَحْسَبُ جليسُه أن أحداً أكرم عليه منه ، مَنْ جَالسَهُ أو قَارَبهُ لحاجة صَابَرَهُ حتى يكون هو المنصرفَ عنه ومن سأله حاجة لم يرده إلا بها أو بميسور من القول ، قد وسع الناس بَسْطُهُ وَخُلُقُهُ فصار أبا وصاروا عنده فى الحق سواء ، بهذا وصفه ابن أبى هالة قال : وكان دائمَ البشْر سَهْلَ الخلقِ ليِّنَ الجانب ليس بِفَظ ولاغليظ ولاسخَّابِ ولافَحاشٍ ولاعيابِ ولامدَّاح ، يتغافل عما لايشتهِى ولا يُؤيِسُ منه .

وقال الله تعالى : « فَبِمَا رَحْمَةٍ من الله لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَليظَ القَلْبِ لاَنْفضُّوا مِنْ حَوْلِكَ » وقال تعالى : « ادْفَعْ بالتّى هِىَ أَحْسَنُ» الآية وكان يجيب من دعاه ، ويقبل الهدية ولو كانت كُراعاً ويكافئ عليها . قال أنس رضى الله عنه : خدمتُ رسول الله ﷺ عَشْرَ سنين فما قال لى أُفّ قطّ وما قال لشىء صنعتُه لِمَ صَنَعتَهُ ولا لشىءٍ تركتهُ لِمَ تَرَكْتَهُ.وعن عائشة رضى الله عنها : ماكان أحدٌ أحسنَ خُلقاً من رسول الله ﷺ ما دعاه أحد من أصحابه ولا أهل بيته إلا قال لَبيْكَ ، وقال جرير بن عبد الله : ماحجبنى رسول الله ﷺ قطّ منذ أسْلمْتُ ولا رآنى إلاّ تَبسَّمَ وكان يمازحُ أصحابه ويخالطُهم ويحادثُهُمْ ويُداعِبُ صِبْيانَهمُ ويُجْلِسُهم فى حِجْره ويجيبُ دعوةَ الحُرِّ والعبدِ

والأَمَةِ والمسكينِ ويعودُ المرضى فى أقْصَى المدينةِ ويَقبلُ عُذرَ المعتذر . قال أنس ماالْتَقَمَ أحدٌ أُذُنَ رسول الله ﷺ فينحِّى رأسهُ حتى يكونَ الرجلُ هو الذى يُنحِّى رأسَهُ.وما أخَذَ أحدٌ بيده فيرسلُ يده حتى يُرسِلهَا الآخِذُ.ولم يُرَ مقدِّماً ركبتيه بين يَدَى جليس له وكان يبدأ من لَقِيَهُ بالسلام ويبدأ أصحابَهُ بالمصافَحَة. ولم يُرَ قَط مادًّا رِجْليْهِ بين أصحابه حتى يُضيِّقَ بهما على أحد،يُكْرِمُ من يدخلُ عليه وربما بَسَطَ له ثَوْبه وَيؤثره بالوسادة التى تحته،ويَعْزِمُ عليه فى الجلوس عليها إنْ أبى،ويُكَنِّى أصحابه ويدعوهم بأَحَبِّ أسمائهم تَكْرِمَةً لهم ، ولايقطع على أحد حديثه حتى يتجوَّز فيقطعهُ بِنَهْيٍ أو قيام.ويُروى بانتهاءٍ أو قيام - ورُوِىَ أنه كان لايجلسُ إليه أحدٌ وهو يصلِّى إلا خَففَ صلاته وسأله عن حاجته،فإذا فرغ عاد إلى صلاته،وكان أكثرَ الناسِ تبسُّماً وأطيَبَهُم نفساً مالم يُنزَلْ عليه قرآن أو يَعِظْ أو يَخْطُبْ . وقال عبد الله بن الحارث : مارأيتُ أحدا أكثر تبسُّماً من رسول الله ﷺ وعن أنس كان خَدَمُ المدينة يأتون رسول الله ﷺ إذا صلى الغَدَاةَ بآنِيتَهِمْ فيها الماءُ فما يُؤْتَى بِآنية إلاّ غَمَسَ يَدهُ فيها وربما كان ذلك فى الغداة الباردة يريدون به التَّبركَ .

هذا وإنى لا أجد نفسى مضطرا لذكر كوكبة العلماء الذين عاصروا عياضا فى المغرب أو الأندلس فإن المضمار فى ذلك يطول مجاله ، ومن البداهة بمكان أن المشهورين المعروفين منهم يعدون بالمئات .

(٤)

عياض فى القضاء والسياسة :

إن تاريخ القضاء فى الإسلام حافل بذكر الرجال الذين ولوا هذا المنصب الرفيع الخطير ، وخلف كل منهم وراءه أحكاما عادلة تُرْوَى ، وأنباء مثيرة تكتب ، وتاريخ القضاء فى الإسلام على الرغم من ذلك ملىء بالطرائف ، مترع باللطائف ، فبينما نجد الإمام أبا حنيفة يهرب من تولى القضاء إلى المدى الذى يتسبب فى إلحاق الضرر به ، نجد كبير تلامذته أبا يوسف يلى أمر قضاء العباسيين ويصير قاضى قضاة الرشيد ، وبينما نجد عبد الله بن وهب المصرى

كبير تلامذة مالك يفر من ولاية القضاء ويستخفى ويتهم نفسه بالجنون فيما لو قبل ولايته نجد عياضا وهو كبير المالكية على زمانه يلى قضاء بلده مرتين ، وقضاء غرناطة مرة ، وقضاء البادية مرة ثالثة .

والحقيقة أن كلا من الفريقين – أعنى من رفض ولاية القضاء ومن قبلها – على صواب ، فلهذا حجته ولذاك أسبابه ، ومهما كان الأمر فالقضاء – حسبما يقول الفاروق عمر– فريضة محكمة وسنة متبعة، ومن ثم فهو وظيفة لا مناص من ملئها ، غير أن الإسلام وفر أحكاما يتحتم على القاضى أن يلتزم بها معرفة وإجادة ، منها علم القاضى بكتاب الله عز وجل على الوجه الذى تصح به معرفة ماتضمنه من الأحكام ناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها ومجملا ومفسرا وعموما وخصوصا ، ومنها أن يكون القاضى عالما بسنة رسول الله ﷺ الثابتة من أقواله وأفعاله وطرق مجيئها فى التواتر والآحاد والصحة والفساد وماكانت على سبب أو إطلاق . ومنها أن يكون عالما بتأويل السلف فيما اجتمعوا عليه واختلفوا فيه ليتبع الإجماع ويجتهد برأيه فى الخلاف . ومنها أن يكون عالما بالقياس الموجد لرد الفروع المسكوت عنها الى الأصول المنطوق بها والمجمع عليها .

تلك أحكام لا بد للقاضى من أن يكون مجودا لها، هذا فضلا عن صفات أخرى يجب أن تتوفر فيه كأن يكون رجلا بالغا صحيح التمييز جيد الفطنة بعيدا عن السهو والغفلة ، وأن يكون قبل ذلك كله مسلما حرا صادقا أمينا لا تأخذه فى الله لومة لائم .

عياض القاضى :

كانت تلك المؤهلات جميعا وأكثر منها متوفرة فى عياض ، ولقد سلفت روايتنا لوصف ابن خاتمة لعياض حين قال : وبالجملة كان جمال العصر ومفخرة الأفق وينبوع المعرفة ومعدن الإفادة وإذا عدت رجالات المغرب فضلا عن الأندلس حسب فيهم صدرا[٥٧] .

(٥٧) أزهار الرياض ٢١/٣ .

لم يكن عياض والأمر كذلك مجرد قاض من قضاة المسلمين المشهورين فى تاريخ الإسلام وحسب ، وإنما كان صاحب نظر فى القضاء ، وله دراسات فى أحكامه ومسائله ، فمن ذلك مبدأ حكم الحاكم بعلمه ، إن القاضى عياضا يتناول هذه المسألة بالبحث والدراسة فيقول : وقد اختلف العلماء فى حكم الحاكم بعلمه وماسمعه فى مجلس نظره ، فمذهب مالك وأكثر أصحابه أن القاضى لايقضى فى شيء من الأشياء بعلمه ، إلا فيما أقر به فى مجلس قضائه ، خاصة فى الأموال ، وبه قال الأوزاعى وجماعة من أصحاب مالك المدنيين وغيرهم ، وحكوه عن مالك ، وقال الشافعى فى مشهور قوليه ، وأبو ثور ومن تبعهما ، إنه يقضى بعلمه فى كل شيء من الأموال والحدود وغير ذلك مما سمعه أو رآه قبل قضائه وبعده ، وبمصره وغيره ، وذهب أبو حنيفة إلى أنه يقضى بما سمعه فى قضائه وفى مصره فى الأموال[٥٨] .

والقاضى عياض يعرف مواقف الأئمة والفقهاء من القضاء حق المعرفة ، مَنْ قَبِلَهُ منهم ، وَمَنْ رَفَضَه ، وأسباب قبولهم أو امتناعهم . يسوق عياض الأسباب الحقيقية التى كانت وراء امتناع الإمام أبى حنيفة عن تولى القضاء فيقول فى « المدارك » فى سياق الحديث عن عبد الله بن فروخ الفارسى فقيه القيروان فى وقته :[٥٩]

إنه كان أكره الناس للقضاء . وكان يقول – وقد لقى أبا حنيفة – قلت لأبى حنيفة ما منعك أن تلى القضاء ؟ فقال لى : يا بن فروخ القضاة ثلاثة ، رجل يحسن العوم فأخذ البحر طولاً فما عساه أن يعوم . يوشك أن يكل فيغرق ، ورجل لابأس بعومه عام يسيرا فغرق ، ورجل لا يحسن العوم ألقى بنفسه على الماء فغرق لساعته[٦٠] .

تلك بعض نظرة أبى حنيفة إلى منصب القضاء كما رواها عياض عن عبد

---

(٥٨) تاريخ قضاة الأندلس ص ٧ .

(٥٩) ولد ابن فروخ سنة ١١٥ هـ وتوفى فى مصر سنة ١٧٦ هـ فى عودته من الحج .

(٦٠) تاريخ قضاة الأندلس ص ١٥ عن ترتيب المدارك .

الله بن فروخ الفقيه معاصر أبى حنيفة ، هذا فضلا عن جوانب أخرى لأبى حنيفة تمثل وجهة نظره فى الامتناع عن ولاية القضاء .

فإذا ماعدنا إلى الحديث عن عبد الله بن فروخ نفسه وتولى القضاء وجدنا أن القاضى عياضا يذكر موقف ابن فروخ فى تلك القضية فيقول إن روح ابن حاتم – وكان والى الرشيد على القيروان من ١٧١ إلى ١٧٤ هـ وهى سنة وفاته – أرسل إلى ابن فروخ ليوليه القضاء فامتنع ، فأمر به أن يربط ويصعد به على سطح الجامع فقيل له : تقبل ؟ فقال لا ، فأخذ ليطرح فلما رأى العزم على الانتقام منه قال : قبلت ،فأجلس فى الجامع ومعه حرس ، فتقدم إليه خصمان ، فنظر إليهما وبكى طويلا ، ثم رفع رأسه فقال لهما : سألتكما بالله إلا أعفيتمانى من أنفسكما ، ولاتكونا أول مشوش على ، فرحماه وقاما عنه ، فأعلم الحرس بذلك الوالى روح بن حاتم فقال : اذهبوا إليه فقولوا له يشير علينا بمن نولى أو ما قبل . فقال : إن يكن فعبد الله بن غانم[٦١] فإنى رأيته شابا له صبابة يعنى بمسائل القضاة ، فعليك به فإنه يعرف مقدار القضاء فولى ابن غانم فكان يشاوره فى كثير من أموره وأحكامه ، فأشفق ابن فروخ من ذلك وقال : ياأخى لم أقبلها أميرا ، أقبلها وزيرا ؟! وخرج إلى مصر هربا من ذلك وورعا ومات هنالك[٦٢] .

لقد كان عياض عالما بأحكام القضاء عارفا بتاريخ القضاة ملماً باسماء من قبلوا ولايته ومن رفضوا مناصبه ، ويدخل فى ذلك أسباب القبول وأسباب الرفض ، وقد ورد فى أسباب رفض أبى حنيفة ولاية القضاء للمنصور العباسى أنه لن يستطيع الاستجابة لرغبات حجابه وعماله فيما لو دفعت المواقف بهم أو بأتباعهم إلى ساحة القضاء وإن كان كثير من القضاة وقفوا فى وجه الأمراء والملوك والخلفاء فضلا عن أتباعهم ، فلقد وقف القاضى نصر بن طريف اليحصبى – ربما كان أحد أجداد عياض – فى وجه عبد الرحمن الداخل وعنفه

---

(٦١) هو عبد الله بن عمر بن غانم من سكان أفريقية فقيه ورع ولى قضاء أفريقية سنة ١٧١ واستمر قاضيا إلى أن مات سنة ١٩٠ بالقيروان وكان مولده سنة ١٢٨ هـ .

(٦٢) تاريخ قضاة الأندلس ص ١٦ .

على تدخله لديه فى شأن قضية كان أحد طرفيها ممن لهم بالأمير صلة ووشائج ، كما وقف القاضى منذر بن سعيد البلوطى فى وجه عبد الرحمن الناصر وقد كان الأمير نفسه أحد طرفى النزاع . بل إن عياضا نفسه فعل ذلك أكثر من مرة حين التزم العدالة فى أحكامه التزاما مطلقا وكان ذلك سببا فى تنحيته عن منصبه أكثر من مرة و لم يأبه لأمير أو يجامل ذا سلطان على ماسوف نبين فيما بعد .

لقد عاد عياض من رحلته بل بعثته الدراسية فى الأندلس فى جمادى الآخرة سنة ٥٠٨ هـ فدخل مدينته الحبيبة إلى نفسه بعد غيبة غايتها ثلاثة عشر شهرا ملأ خلالها عقله علما ، وأترع لبه أثناءها فضلا ، وأثرى عطفيه طوالها أدبا ، فرحب به أهل سبتة ، إذ لم يكن فكره يوماً غادرهم ، ولكنه تركهم ولسان حاله وحالهم القول الشريف : « طالبان لا يشبعان ، طالب علم وطالب مال » وقد آثر عياض أن ينتظم الفريق الأول أعنى الطالب للعلم فأجلسه القوم للمناظرة عليه فى « المدونة » التى عليها تدور الأحكام فى الفقه المالكى ، بل هى كتابه الأول،فقد كتبها سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم المصرى أحد تلاميذ الإمام مالك ومن أكثرهم نبوغا وأطولهم جلوسا إليه فى مجلس درسه بالمدينة المنورة ، وما إن جاز عياض بنجاح الامتحان حتى أجلس للشورى وكان آنذاك فى الثانية والثلاثين من عمره أو يزيد قليلا ، وكانت تلك المرحلة هى إعداده ليتسنم سدة القضاء الشريفة الرفيعة فى سبتة .

فلما كان عياض فى التاسعة والثلاثين وهى سن تمام العقل واكتمال النضج فضلا عن أنه كان قد استبحر علما واستتم نضجا ، ولى قضاء سبتة فى أواخر أيام شهر صفر سنة ٥١٥ هـ وظل متربعا على كرسى العدالة فى بلده ستة عشر عاما تنقص شهرا واحدا لأنه نقل إلى غرناطة بكتاب وصل إليه فى أول يوم من صفر عام ٥٣١ هـ

لقد جرى هذا النقل دونما سبب ظاهر ، فمثل هذا النقل يعتبر نوعا من العقاب أو المؤاخذة لأنه انتقاص من سعادة القاضى الجليل فأتم ما يكون المرء سعادة وأكثر مايكون استقراراً إذا كان قاطنا بلدته ومسقط رأسه ، وبخاصة

إذا كانت تلك البلدة من الجمال المادى والمعنوى مثلما كانت سبتة . فإذا تحرينا مأخذا على عياض طوال مدة قضائه فى سبتة فإن أبصارنا لاتكاد تقع إلا على عالم جليل يوسع للناس فى ساحته لكى يغدق عليهم علما ، وقاض محمود السيرة عادل الأحكام مقيما للحدود ، ومصلح ينشر الفضيلة ويعمر المساجد ويبنى الأربطة .

إن ابن بشكوال وهو معاصر لعياض وواحد من ألمع تلاميذه يذكره عالما وقاضيا ، وينقل عنه أبو الحسن النباهى وهو من أعيان قضاة الأندلس فيقولان : إنه من أهل التفنن فى العلم والذكاء واليقظة والفهم واستقضى ببلده – أى سبتة – مدة طويلة فحمدت سيرته فيها ثم تولى عنها إلى قضاء غرناطة فلم يطل أمده بها[٦٣] .

ويطنب ابن خاتمة بعض الشىء فى وصف عياض ، إطناب إبانة وليس أطناب إملال فيقول : « ثم ولى القضاء – فى سبتة – فسار فيها أحسن سيرة ، محمود الطريقة مشكور الحالة ، أقام جميع الحدود على ضروبها ، واختلاف أنواعها ، وبنى الزيادة الغربية فى جامع سبتة التى كمل بها جماله ، وبنى فى جبل المينا الرابطة المشهورة ، إلى غير ذلك من الآثار المحمودة ، والمساعى المرضية فعظم جاهه وبعد صيته »[٦٤] .

لعل هاتين الجملتين الأخيرتين من سيرة عياض تمثلان الخيط الرفيع بل السميك الذى يؤدى بنا إلى عزله من منصب كان فيه من العدل والصلاح بحيث عظم جاهه عند الناس وبعد صيته فى الأقاليم . إن طائفة من الحكام فى كل زمان تخشى الرجال الأقوياء أينما وجدوا ، ويعدونهم خطرا على سلطانهم ولو لم يكن فى خاطر هؤلاء الرجال ظلال من أطماع أو هواجس من أحلام . ثم إن القاضى إذا ما التزم جادة العدل فى أحكامه فلن يفيد منه أعيان الدولة ورجالاتها الذين يعتبرون أنفسهم دائما طبقة متميزة ينبغى أن تكون بمنأى عن المؤاخذة فيما لو أخطأت ، وجديرة بأن يحكم لها لاعليها ، ولم يكن عياض

---

(٦٣) الصلة الترجمة ٩٧٤ وتاريخ قضاة الأندلس ص ١٠١.

(٦٤) أزهار الرياض ١٠/٣.

ليفعل ذلك ، ومن ثم كان عزله من منصبه ، وإرساله إلى بلد غير بلده لكى يتجنب الحاكم خطره ، وحتى يعاقبه على عدم الاحتفال به والحكم له إذا ماكان طرفا فى قضية ، ولعل هذا الموقف هو الذى حدا بالفقيه المشاور أبى الحسن ابن هارون المالقى إلى أن يقول فيه مادحا ومنصفا :

ظَلَمُوا عياضاً وهو يَحْلُمُ عَنْهُم والظلـمُ بيـنَ العالميـنَ قديـمُ
جَعَلُو مَكَانَ الراءِ عَيناً فى اسمه كَـىْ يكتُمـوهُ فإنـه معلـومُ
لـولاهُ ما فـاحتْ بطائـحُ سبتَـة والـروضُ حـولَ فِنَائِهـا معـدومُ

وينتقل عياض إلى غرناطة ممتثلا لأمر الأمير ، ويأخذ طريقه إليها ، ويكون صيته قد طرق أسماع أهلها ، فيهب الغرناطيون لا ستقباله كما يستقبل الفاتحون . يقول تلميذه الشيخ العلامة أبو زيد (وفى روايةٍ أبو جعفر) عبد الرحمن الغرناطى المعروف بابن القصير :(٦٥) لما ورد علينا القاضى عياض غرناطة . خرج الناس للقائه ، وبرزوا تبريزاً مارأيت لأمير مؤمر مثله ، وَحَزِرْتُ أعيان البلد الذين خرجوا إليه ركابا نيفا على مائتى راكب، ومن سواد العامة ما لا يحصى كثرة(٦٦) .

ما إن يستقر القاضى عياض فى غرناطة حتى يسير فيها سيرته فى سبتة،دروس للناس وتنوير لهم ، وفصل سريع فى القضايا ، وعدل مطلق فى الأحكام دون نظر إلى أطراف النزاع الذين قد كان بعضهم يمت إلى الأمير بصلة أو نسب أو سبب ، وهنا يضيق تاشفين(٦٧) به ذرعا ، « وغص بمراقبته ، وصد أصحابه عن الباطل وخدمته عن الظلم ، وتشريدهم عن الأعمال » وما إن يحن عياض إلى أهله فى سبتة فيرحل إليهم زائرا حتى يصدر تاشفين أمره بصرفه عن قضاء غرناطة ، وكان ذلك فى رمضان سنة ٥٣٢ هـ ولما يمض ثمانية عشر شهرا على تقلده منصبه الجديد .

---

(٦٥) طوف ابن القصير فى البلاد وركب من تونس البحر يريد الحج فتصدى الافرنج للمركب فنشب قتال عنيف أبلى الغرناطى بلاء حسناء واستشهد مع جماعة من المسلمين سنة ٥٧٦هـ.

(٦٦) أزهار الرياض ١١/٣.

(٦٧) كان تاشفين آنذاك أميرا على غرناطة .

لقد وضح جيدا أن ما أوقعه تاشفين بالقاضى الجليل إنما كان بسبب عدله وعدم التمكين لأتباع الأمير وخدامه بالإفساد ، وتجنيب الناس ظلمهم .

وتمضى أعوام سبعة وعياض بعيد عن القضاء ، ولكنه غير بعيد عن العلم وطلاب العلم ، فتتسع دائرة حلقته فى سبتة ويفد عليه الوافدون ويرتحل إليه القصاد ، ثم يرتحل هو بين الحين والآخر داخل المغرب حينا ، وعابرا إلى الأندلس حينا آخر ، وربما عاش بعض الوقت فى مالقة[٦٨] واقتنى بعض الأملاك مما يرجح أنه أطال الإقامة بها ، وفى تلك السنوات السبع تتاح الفرصة لعياض فيكتب عددا من كتبه النفيسة الكثيرة التى لم يكن ليستطيع تصنيفها بهذا العدد وذلك الإحكام لولا أن هيأت المقادير له تلك السنوات التى أبعد فيها عن القضاء .

وفى آخر عام ٥٣٩ - وهو العام الذى قتل فيه تاشفين - وقبل موت الأمير ينشط على بن تاشفين بن على بن يوسف بن تاشفين إلى دعوة عياض ليتولى قضاء سبتة من جديد وهو فى الثالثة والستين من العمر ، شيخا جليلا وعالما عظيما وقاضيا حكيما وأبا رحيما ، فيبتهج الناس بعودته ويعود معهم إلى سابق جميل سيرته ، ولكن لا تكاد تمر شهور قليلة حتى تسقط دولة المرابطين ، وتتولى الأمور دولة جديدة هى دولة الموحدين ، وهنا يجد القاضى عياض نفسه مضطرا لأن يخوض الحياة السياسية إن لم نقل المعارك الحربية ، وإذا صح القول فإن عياضا خاض معركتى السياسة والحرب كلتيهما .

عياض فى معارك السياسة والحرب :

إذا كان للدول أعمار مثلما للإنسان ، فقد بات أمرا طبيعيا أن تمر الدول بالمراحل التى يمر بها الإنسان طفولةً ، ثم شباباً ملىء بالفتوة ، ثم رجولة واستقراراً ثم شيخوخة ثم وفاة ، وربما يحدث الاستثناء فتنشأ الدولة فتية لاتكاد تمر بمرحلة الطفولة كما حدث للدولة الإسلامية الأولى حين بدأ الفتح الإسلامى للأمصار ، وكما حدث لدول كثيرة منها دولة الموحدين فى المغرب التى قضت

(٦٨) تاريخ قضاة الأندلس للنباهى ص ١٠١.

على دولة المرابطين الملثمين من بنى تاشفين ، وكانت أحداث ذلك الزمان والصراع المرير بين الدولتين : الدولة المرابطية الغاربة ، والدولة الموحدية الغالبة ، السبب الرئيسى المباشر فى خوض القاضى عياض ساحتى السياسة والحرب .

كان محمد بن عبد الله بن تومرت المصمودى الملقب بالمهدى يحمل مبادئ دينية متشددة أراد تطبيقها فى كل بلد حل فيه ، فحضر مجلسا لأمير المسلمين على بن يوسف بن تاشفين ورأى أمورا أنكرها عليه واعتبرها بدعا يجب القضاء عليها ، فخرج على سلطة الدولة المرابطية وناصره أهل بلدته والتف حوله رجال أقوياء من بينهم شاب شديد الإيمان ابن صانع فخار اسمه عبد المؤمن بن على تولى الأمر بعد موت ابن تومرت سنة ٥٢٤ هـ ولقب نفسه بأمير المؤمنين وظل يضرّب فى أكناف المدن المغربية مستوليا عليها مكتسحا القلاع والحصون ، فلما استفحل أمره وعجز أمير المسلمين على بن يوسف بن تاشفين عن كسر شوكته مات كمدا سنة ٥٣٧ أى بعد ثلاث سنوات فقط من خروج عبد المؤمن الذى بدأ حملاته منطلقا من « تينملل » فى صفر سنة ٥٣٤ هـ

تولى أمر المرابطين بعد الأمير علىّ ولده تاشفين بن على ، وكان شجاعا بطلا علم الرغم من خصومته مع عياض وإقصائه إياه عن سدة القضاء فى غرناطة ، وكان قبل ذلك قد نقله من سبتة بلدته ومسقط رأسه.وفى أثناء حكم تاشفين ، اتجه عبد المؤمن بجيشه الكبير إلى مدن المغرب وحاول فتح سبتة ، ولكنها امتنعت عليه تماما وباءت محاولاته بالفشل ، ولم يكن وراء امتناع سبتة عن السقوط جيش يقوده تاشفين كما قد يتبادر إلى الأذهان ، وإنما كان القاضى عياض نفسه وراء هذا الصمود العظيم الذى ربما تكون سبتة وحدها قد تفردت به دون كثير من بلاد المغرب .

لم يكن عياض إذن قاضيا مرموقا وحسب أو فقيها عظيما وحسب ، وإنما كان أيضا زعيما وأبا وسياسيا وقائدا ، وكانت هذه الغزوة الفاشلة من قبل عبد المؤمن بن على ، وكان هذا الصمود الناجح من قبل سبتة وسكانها وعلى

رأسهم قاضيهم وزعيمهم يمثل المرحلة الأولى من مراحل علاقة عياض بدولة الموحدين بشكل عام وبأميرهم عبد المؤمن بشكل خاص .

يمضى عبد المؤمن بن على فاتحا مكتسحا مظفرا ، ويقف فى مواجهته تاشفين الذى كان حتى ذلك الوقت يحمل لقب أمير المسلمين ، وهو كما سلف القول كان بطلا شجاعا ، غزا الأندلس فى عهد أبيه سنة ٥٢٠ وظل يفتح بلادهم ويحطم حصونهم لمدة اثنتى عشرة سنة . فلما عاد إلى مراكش سنة ٥٣٢ خرج أبوه بنفسه للقائه فى موكب عظيم احتفاء به واحتفالا بانتصاراته ، ولكن تاشفين فى مواجهة عبد المؤمن بن على كان يختلف عنه حين واجه الفرنجة ، ولعل رياح التغيير وأقدار مصائر الدول قد أسهمتا فى الموقف ، فقد باغت الموحدون معسكر تاشفين ليلا واضرموا النار حول حصنه ، فأسرع لكى يواجههم ، وامتطى صهوة جواده الذى كبا – ولم يكن يفعل قبل ذلك – فانقلب الفارس والجواد ومات تاشفين قتيلا سنة تسع وثلاثين وخمسمائة بعد حكم لم يدم أكثر من عامين .

أما وقد قتل أمير المسلمين وفتحت كبار المدن مثل تلمسان وفاس وصار أمر عبد المؤمن من الاستفحال والاتساع بمكان لم يجد أهل سبتة – شأنهم فى ذلك شأن سائر مدن المغرب – مفرًّا من مبايعة عبد المؤمن وذهب القاضى عياض للقاء عبد المؤمن واجتمع به فى مدينة «سلا» حين كان ذاهبا لفتح مراكش – التى سقطت فى يده سنة ٥٤١ – فأحسن أمير الموحدين استقباله وأجزل صلته ، ونصب عبد المؤمن على سبتة واليا من أبناء بلدته هو يوسف ابن مخلوف التنيمللى ، وساكن الموحدون أهل سبتة وعايشوهم[٦٩] وتمثل تلك الأحداث المرحلة الثانية من مراحل صلة عياض بالموحدين .

كانت مدن المغرب قد تم إخضاعها لسلطان عبد المؤمن ، ولكن الأمور لم تكن على جانب من الاستقرار الذى لايكتمل بنيان الدول الناشئة إلا به ، ذلك أنه لم يكد يقوم محمد بن هود بحركته ، حتى انتشرت الفتن ، وانتقض

(٦٩) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ١٤٤/٢.

المغرب على حكم عبد المؤمن ، وكانت سبتة بزعامة القاضى عياض قد انتفضت بدورها ، وقام السبتيون بقتل عامل الموحدين وأصحابه ، وقيل إنهم لم يكتفوا بقتلهم وإنما حرقوهم بالنار أيضا ، مما يدل على أن كراهية شديدة كانت كامنة فى قلوبهم حيال الموحدين ورجالهم .

ولم يترك القاضى عياض الوقت يمضى سدى ، بل سارع إلى ركوب البحر عابرا إلى الأندلس ماضيا للقاء يحيى بن على المسوفى المعروف بابن غانية فى قرطبة وكان معتصما بها ، مستمسكا بالدعوة المرابطية ، وقام عياض بمبايعته ، وطلب إليه أن يعين واليا من قبله على سبتة ، فبعث معه يحيى بن أبى بكر الصحراوى ، وكان فارسا شجاعا ، كما كان معتصما بفاس أيام حصار عبد المؤمن لها ، فدخل يحيى سبتة واليا عليها قائما بأمرها كمقاطعة مرابطية ، وبذلك خرجت سبتة وأهلها من حظيرة الموحدين وعادت إلى حكم المرابطين فى نطاق مقاومة حادة قام بها القاضى عياض ، وتلك هى المرحلة الثالثة فى علاقة عياض بالموحدين وهى فى الواقع علاقة خروج عليهم وعداوة لحكمهم .

جرى ذلك كله لافتقاد الدولة الجديدة كامل الاستقرار الذى أشرنا إليه قبل قليل ، وكانت المعارك تجرى هنا وهناك ، والتى وقعت فيها هزائم نالت من صيت عبد المؤمن وسابق انتصاراته ، فخرج من مراكش ولم يكن قد استقر فيها بالقدر الذى يكفى لنفض غبار معاركه الطويلة سعيا إلى الاستيلاء عليها ، وجرت معارك بين عبد المؤمن والخارجين عليه اشترك فيها يحيى بن أبى بكر الصحراوى والى سبتة الجديد فهزموا عبد المؤمن أول الأمر ثم لم تلبث الدائرة أن دارت عليهم فلاذ الصحراوى بالفرار ، ثم طلب الأمان – حيث كان هاربا – من عبد المؤمن فأمنه ، فوفد عليه وبايعه وحسنت طاعته لديه وكان ذلك سنة ٥٤٢ هـ

حينئذ لم يجد أهل سبتة – الذين قد فوجئوا بتوالى الأحداث وسرعتها – بُدًّا من الكتابة إلى عبد المؤمن مبايعين ، وذهب شيوخهم وشبابهم إلى مراكش فعفا عبد المؤمن عنهم ، كما عفا عن القاضى عياض ، لكنه أبعده عن سبتة ، ففى قول أنه أمره بسكنى مراكش ، وفى قول آخر أنه ولاه قضاء « تدلا »

حيث لم تمهل المنية القاضى العظيم الذى نهكه الجهاد وكان آنذاك فى أواخر العقد السابع من عمره ، فانتقل إلى الرفيق الأعلى ودفن بمراكش ، وكانت تلك هى المرحلة الرابعة والأخيرة فى علاقة عياض بالموحدين .

لقد ثارت تساؤلات كثيرة حول مواقف القاضى عياض المتوالية من الموحدين من امتناع عليهم فى أول الأمر ، ثم مبايعة ، ثم نقض للبيعة ، ثم أخيرا مبايعته مع أهل بلدته وإقصائه عن قضائها وإبعاده إلى « تدلا » ذلك الإبعاد الذى شاء الله ألا يذوق عياض مرارته طويلا فرحل عن هذه الدنيا جميعا .

إن موقف القاضى عياض من غزو الموحدين كان موقفا عادلا ، يليق صدوره من قاض عادل مثل عياض ، ذلك أنه كان للمرابطين بيعة فى عنقه وأعناق أهل سبتة ، وقد حدث الغزو الموحدى الأول وكانت دولة المرابطين لاتزال قائمة ، وكان أميرها تاشفين بن على يخوض المعارك ضد عبد المؤمن ابن على وحركته المدعمة بالجيش والسلاح ، فكان من الطبيعى والأمر على هذا النحو أن يتصدى عياض وأهل بلدته لهؤلاء الغزاة الخارجين على أمير المسلمين تاشفين بن على ، ومن ثم حربهم وإحباط محاولتهم ، وقد تم له ذلك بالفعل ،وتكسرت الموجة الموحدية الغازية على صخرة صمود سبتة وعلى رأسها قاضيها وفقيهها وزعيمها عياض بن موسى .

أما كيف قاد القاضى عياض الجيش ، أو بالأحرى المقاومة التى كانت لاشك حسنة التسليح ، فأمر ذلك يسير ، إذ ليس من المفروض فى علماء المسلمين أن يكونوا مجرّد فقهاء وأئمة من حاملى المسابح ، وإنما عليهم أن يتصدوا للأعداء ، وأن يحملوا السلاح للذود عن حمى بلادهم ، وكان لعياض أسوة حسنة فى شيخه الكبير أبى على الصدفى الذى وقع صريعا ومات شهيدا على أسوار بلدته وهو يدفع عنها الغزو الإسبانى ، بل إن من بين فقهاء المسلمين من قاد الجيوش البرية والبحرية الفاتحة مثلما فعل الفقيه أسد بن الفرات الذى عبر من أفريقية على رأس الأسطول الإسلامى إلى صقلية ، وقاد الجيش الفاتح المتوغل فى أراضى الجزيرة حتى استشهد على أسوار سرقوسه .(*)

(*) ولد أسد بن الفرات سنة ١٤٢ واستشهد سنة ٢١٣ هـ .

يبقى بعد ذلك سؤال ثان عن رحيل عياض إلى «سلا» لمقابلة عبد المؤمن ابن على وعقد البيعة له ، ثم الرجوع عنها هو وأهل سبتة والانضواء تحت راية ممثل الرابطين ابن غانية المقيم بعيدا فى قرطبة ، إن الأمر الذى لا مراء فيه أن القاضى عياضاً بحكم دينه وعلمه واجتهاده ومعايشته للأحداث ليس فى حاجة إلى من يفسر له أمورا قررها ، أو أحكاما أصدرها ، فمثله جدير بأن يكون متبوعا ، ولاحاجة به إلى من يبرر أعماله أو يدافع عن أحكامه ، ولكن ما دام مثل هذه التساؤلات قد أثيرت فإن الإجابة عليها – وهو نفس ماذهب إليه صاحب الاستقصا – يسيرة مقنعة مريحة ، ذلك أن الموحدين قد آمنوا بمن أسموه الإمام وهو ابن تومرت ، وجعلوا له صفة العصمة ، والقاضى عياض ليس من أهل السنة وحسب ، ولكنه فقيه أهل السنة آنذاك على الإطلاق – وهو تبعا لذلك ينكر هذا اللون من الإمامة الذى أقحم على الإسلام والمسلمين إقحاما – ومن ثم ينبغى التخلص منه متى حانت أول فرصة وإن يكن قد بايع . فالبيعة آنذاك كانت حفاظا على سلامة بلدته وأهلها . أما وقد لاحت الفرصة بخروج بعض المدن على سلطان الموحدين ، وكان للمرابطين فى الوقت نفسه بقايا أنصار فى المغرب والأندلس ، فقد بات محتما على القاضى عياض أن يتحرك انسجاما مع عقيدته ، فسارع إلى الخروج على الموحدين والرحلة إلى ممثل المرابطين فى قرطبة واستصحب معه فى عودته إلى سبتة واليا مرابطيا عليها هو يحيى بن أبى بكر الصحراوى القائد الفارس ، وإلى هنا فلا تثريب على فعل عياض ، فإن هدفه كان مجسما فى الحفاظ على عقيدة أهل بلده ، وتجنيبهم الحكم القائم على بدعه الإمامة المعصومة ، أما وقد جرت الريح بما لم تشته السفن ، وبزغت طوالع سعد الموحدين و لم يكن ثمة سبيل إلى سقوطها ، فكان من العقل الاستسلام ثم المبايعة .

بقى بعد ذلك أن نقرر أن عبد المؤمن بن على كان من عمق التجربة بحيث أبقى عددا من العلماء المغاربة على مقربة من بلاطه فى مراكش ، بعيدين عن بلادهم كنوع من الحرص ، وخشية أن يعودوا إلى بلادهم فيؤلبوها عليه ، فمات أكثرهم فى مراكش ومنهم القاضى العظيم عياض بن موسى .

يبقى بعد ذلك أيضا أنَّ تَصَرُّفَ عياض فى الدفاع عن سبتة قائدا وجنديا ، وانغماسه فى خضم السياسة يبدى الخضوع للموحدين ويضمر الولاء للمرابطين ، كل ذلك كان صدى للبيئة التى عاش فيها عياض ، والمرء من سواد الناس تشغله أحداث بيئته ، فإذا كان المرء من طائفة العلماء بل رئيسا للعلماء ، بات من المحتم عليه لا أن يسهم فيها وحسب ، وإنما عليه أن يقودها ويتحمل أعباءها ويرضى بنتائجها .

أهم المصادر والمراجع

- أزهار الرياض للمقرى طبعة لجنة نشر التراث - المغرب .
- قلائد العقيان للفتح بن خاقان — ١٢٨٤ هـ .
- آثار البلاد وأخبار العباد للقزوينى .
- معجم البلدان لياقوت الرومى .
- الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة لابن بسام .
- خريدة القصر وجريدة العصر للعماد الاصفهانى (قسم شعراء المغرب والأندلس) ط الدار التونسية .
- النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لأبى المحاسن بن تغرى بردى .
- كتاب الصلة لابن بشكوال ط الرباط .
- تاريخ قضاة الأندلس لأبى الحسن النباهى ط بيروت .
- بغية الوعاة للسيوطى . دار المعرفة بيروت .
- بغية الملتمس للضبى (المكتبة الأندلسية) دار الكتاب العربى .
- طبقات الحفاظ للسيوطى ط مكتبة وهبه القاهرة .
- تاريخ الأدب العربى لبروكلمان ط دار المعارف .
- وفيات الأعيان لابن خلكان ط الثقافة بيروت .
- الإحاطة فى أخبار غرناطة للسان الدين بن الخطيب ط الخانجى .
- النبوع المغربى لعبد الله كنون ط دار الكتاب اللبنانى .
- الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضى عياض ط مصطفى الحلبى .
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك فى معرفة أعلام مذهب الإمام مالك للقاضى عياض ط الحياة بيروت
- الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى لأبى العباس الناصرى - دار الكتاب الدار البيضاء .
- مشارق الأنوار على صحيح الآثار للقاضى عياض دار التراث القاهرة .
- الإعلام بحدود قواعد الإسلام للقاضى عياض .

الفصل الثالث

ابن رشد الحفيد وقضية الإيمان

- ابن رشد ومحنته فى عصره
- ابن رشد وموقف أوروبا منه
- موجات ظالمة من التكفير
- إيمان ابن رشد
- ركائز إيمانه فى "كشف مناهج الأدلة"

أبو الوليد بن رشد وقضية الإيمان

إن الفيلسوف ابن رشد(*) واحد من ألمع فلاسفة المسلمين ، بل لقد اتسعت رقعة شهرته من الرحاب الإسلامى إلى النطاق العالمى ، لأنه الشارح الأول لفسلفة أرسطو أو المعقب الأول كما يحلو لمؤرخى فلسفة أرسطو ودارسيها أن يلقبوه .

وإن نمط نشأة ابن رشد وتربيته لا تؤديان به إلى المروق والإلحاد فضلا عن آثاره التى تضعه فى مكانة سامية من خدمة العقيدة ، فقد نشأ فى بيت علم وفضل ، تعاقبت أجياله على العكوف على الشريعة دراسة ، والعقيدة تحليلا ، والفقة تأليفا ، والفتيا ممارسة ، والقضاء مناصبَ، فلم يقف الأمر فى هذا السبيل إذن عند جده الذى يحمل الحفيد اسمه وكنيته ، ولا عند أبيه وحسب ، بل تعدى ذلك إلى ولده عبد الله ، لقد تولوا جميعا مناصب القضاء بل منصب قاضى الجماعة الذى كان يقابل قاضى القضاة فى مشرق الدولة الإسلامية ، ويماثل منصب وزير العدل فى زماننا هذا الذى نحياه .

إنه على الرغم من ذلك كله فقد ذاعت تهمة الزندقة والمروق والإلحاد عن الفيلسوف العظيم والمفكر المسلم الكبير ، وأن أخطر مايؤرق الحقيقة ويؤذى مصداقية التاريخ أن يتبنى هذا الخطأ أو بالأحرى يرويه الصفوة المختارة من المثقفين وممن يتولون مقام الصدارة فى بعض الجامعات ، فلقد سمعت أذنى منذ أعوام غير قليلة أحد الزملاء من الأساتذة يتحدث عن حرية الفكر فى الحقبة الإسلامية بالأندلس ويذكر عدة شواهد لما يقول ، وكان من الشواهد التى ذكرها أن الفيلسوف ابن رشد كان ينكر البعث والحياة الأخرى ولم يتعرض للانتقام الذى يمكن أن يتعرض له مردد مثل هذا القول فى بلد أوربى آنذاك أو فى المشرق الإسلامى .

(*) ولد سنة ٥٢٢ وتوفى سنة ٥٩٥هـ .

فزعت من قول الزميل - لأنى أعرف مكانة ابن رشد فى ساحة العقيدة الإسلامية - وسألته عن مصدره فى ذلك الاتهام الذى دمغ به المفكر الفقيه المسلم الكبير فكانت إجابته انه استقى معلوماته هذه مما قرأه للمستشرقين عن ابن رشد . لقد صدق الزميل فيما ذكره عن مصادره ، ولكن المصادر نفسها غير صادقة ، بل هى جاهلة إذا أحسنا الظن بها ، ومتحاملة حينا وكاذبة حينا آخر إذا ماذكرنا الحقيقة خالصة دون مجاملة فى التعبير أو تخفيف فى اللفظ . على أن الامر الذى يدعو إلى الإشفاق أنه لاينبغى لعالم يرتاد منصة الأستاذية فى جامعة من الجامعات أن يطلق حكما أو ينقل خبرا عن علم من أعلام المسلمين استفاضت شهرته على مسيرة التاريخ دون تمحيصه أو التأكد من صدقه ، خاصة وأن آثار المفكر الكبير ماثلة بين أيدينا تنطق بحسن إسلامه وتشير إلى عمق إيمانه .

وقبل أن نعرض لآراء المستشرقين فى ابن رشد ونصحح أخطاءهم فى الحكم عليه ، ينبغى أن نقرر أن المفكر الكبير ، لم يقف الأذى الذى حل بسمعته عند المستشرقين وحدهم من قدامى ومحدثين ، وإنما تعرض لكثير من الضرر على يد بعض معاصريه من حكام ومن فقهاء ، والأحرى أن نقول : من حاكم واحد ولبعض الوقت ، ومن مجموعة الفقهاء بدافع الغيرة والحسد ، وليس بدافع الحقيقة العلمية والغيرة على العقيدة الإسلامية ، وهنا يجمل بنا أن نعرض لكل من الموقفين على حدة : موقف أعلام زمانه المسلمين ، وموقف الأوربيين قديما والمستشرقين حديثا .

ابن رشد ومحنته فى عصره :

كانت محنة ابن رشد المتمثلة فى اتهامه بالإلحاد ذات أسباب عديدة وإن كانت نابعة من جوهر واحد يتمثل فى الحقد والحسد وضعف النفس البشرية ، فأما الحقد والحسد فمصدراهما الفقهاء الذين كانوا يكرهون ابن رشد لمكانته من أمير المؤمنين المنصور أبى يوسف يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن . يقول أبن أبى أصيبعة : لما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه الى غزو الفونس سنة ٥٩١ هجرية استدعى أبا الوليد بن رشد فلما حضر عنده احترمه احتراما

كثيرا وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذى كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ أبى حفص الهنائى زوج ابنة المنصور . وحين خرج ابن رشد من مجلس المنصور هنأه أصحابه وتلامذته بمنزلته عند الأمير وإقباله عليه ، فقال أبو الوليد : والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناء به ، فإن أمير المؤمنين قد قربنى إلى أكثر ماكنت أؤمله فيه أو يصل رجائى إليه »[1] .

كان ابن رشد يدرك أن كل خطوة تقربه إلى الأمير تشكل سببا يؤجج نار العداوة فى صدور حساده فيكيدون له ويختلقون حوله الأكاذيب ، وهذا هو ماحدث بالفعل . ففى الوقت الذى كان يجلس فيه مقربا من أمير المؤمنين كان أعداؤه يذيعون أن أمير المؤمنين قد أمر بقتله .

ويبدو أن ابن رشد قد خانه التوفيق فى التعامل مع المنصور وفى طريقة تخاطبه معه ، فالأمراء مهما تبسطوا فى الحديث مع الناس يظلون متمسكين بأسباب الكبرياء ومظاهر الاستعلاء فلا يسمحون للآخرين أن يتبسطوا فى الحديث أو يرفعوا التكليف ، ولكن ابن رشد لم يرع ذلك فقد كان يكلم أبا يوسف المنصور بغير كلفة ويقول له : تسمع يا أخى . وربما تسامح المنصور مع ابن رشد فقبل منه هذا النهج من الحديث لولا أن هذا الأخير كان وثيق الصلة بأخى المنصور الذى كان ينافسه وكان إذ ذاك واليا على قرطبة .

وهناك سبب آخر أسهم فى غضب المنصور على ابن رشد ، فقد ألف ابن رشد كتابا عن الحيوان ، ولما جاء ذكر الزرافة قال : لقد رأيتها عند ملك البربر يقصد بذلك المنصور ، مما اعتبره الأمير طعنا فيه وتحقيرا لشأنه . ولقد حاول ابن رشد أن يخرج من هذا المأزق فقال أن لفظ ملك البربر تصحيف من النساخ وإنما اللفظ الصحيح هو ملك البرين يعنى المغرب والأندلس ، ولكن هذا التبرير لم يطفئ نقمة المنصور .

كان الأمير إذن فى حالة من الغضب تجاه ابن رشد ومن ثم قبل كيد خصومه لديه فنكبه ، فمن هذه المكايد طبقا لما يرويه المراكشى فى المعجب أن بعض

---

(١) ابن رشد للعقاد ص ١٨.

أهل قرطبة أخذوا بعض التلاخيص التى كان يكتبها ، فوجدوا بها بخطه حاكيا عن أحد الفلاسفة القدماء جملة « فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة » فقدموها إلى أبى يوسف فأمر بإحضاره – وكان فى قرطبة – وسأله عما إذا كان ذلك خطه ! فأدرك ابن رشد حقيقة المكيدة وأنكر أن ذلك خطه ، فقال الأمير لعن الله كاتب هذا الخط وطلب من الحاضرين أن يلعنوه .

وكان خصوم ابن رشد كثيرا ما يلفقون له اتهامات فى صلب عقيدته . فقد نسبوا إليه أنه أنكر وجود قوم عاد وذلك فى مجال الحديث عن الريح التى أهلكتهم زاعمين أنه قال : إذا كنا لم نؤمن بقوم عاد فكيف نؤمن بسبب هلاكهم ؟ وكان هؤلاء الخصوم من المكر بحيث يختلقون لاتهاماتهم سندا فيذكرون أن هذا القول رواية عن أبى الحسن الرعينى عن شيخه أبى محمد الكبير . إن العقاد يورد هذا الخبر فى مجال الاستشهاد على عنف سلوك حساد ابن رشد وشدة خصومه فى النيل منه[٢] .

ويشتد كيد حساد ابن رشد فيدسون عليه بعض تلاميذه لكل يملى عليهم شروح بعض كتب الفسلفة ، فشرحها لهم ثم نقلوها عنه وكأنها من رأيه وأشهدوا عليه عددا غير قليل من الناس ورفعوها إلى الأمير وطالبوا بإنزال العقاب به لأنه سيئ العقيدة ، فاستجاب الأمير لهم ونفاه فى بلدة غير بعيدة عن قرطبة اسمها اليشانة وكان أغلب سكانها من اليهود .

وهناك سبب آخر أثار كثيرا من العلماء على ابن رشد هو هجومه على مذهب الأشعرية ، والمعروف أن الأشاعرة هم أول من سموا بأهل السنة ، فكان هجوم ابن رشد عليهم وشدة نقده لهم بمثابة عدوان على جمهرة المسلمين .

فإذا ماعدنا إلى المنصور وما أوقعه من أذى بابن رشد ، ربما وجدنا سببا جديدا أسهم فى ذلك ، وهو أن شكوى الفقهاء ضد ابن رشد لديه كانت إبان حربه مع الفرنجة ، وهى حرب دينية ، والناس إبان الحروب الدينية تكون

(٢) ابن رشد للعقاد ص ١٨.

حساسيتهم شديدة حيال قضايا الإيمان ، وكانت الاتهامات الموجهة إلى ابن رشد تصاغ صياغة ماكرة بحيث تجعل منه واحدا من أعداء العقيدة وخصما من خصوم الإيمان ، وفى يقيننا أن المنصور لم يكن كامل الاقتناع بتلك التهم ، وإنما كان يستجيب لعواطف الناس بسبب الحرب وحدها ، ولذلك لم يلبث أن عفا عن ابن رشد وأكرمه ، كما عفا عن غيره من العلماء الذين نكبهم لنفس السبب وأكرمهم ، وكان ذلك بسبب شفاعة جماعة من أهل اشبيلية شهدوا بأن ابن رشد على غير ما نسب اليه، وكان ممن شملهم عفو المنصور، أبو جعفر الذهبى الذى أعيد لتولى مناصبه فى الدولة وكان المنصور يقول عنه : إن أبا جعفر الذهبى كالذهب الإبريز الذى لم يزدد فى السبك إلا جودة[٣] .

ومجمل القول أن الحسد وحده كان وراء اتهام الفيلسوف الجليل بما نسب كذبا إليه ، وكان الفقهاء فى العهد السابق على الموحدين أصحاب سطوة وجاه فجاء المشتغلون بالحكمة واستأثروا بالحظوة والنفوذ لدى سلاطين الموحدين مما أغضب الفقهاء وجعلهم يسعون للإيقاع بمنافسيهم الجدد وعلى رأسهم ابن رشد .

ابن رشد وموقف أوربا منه :

كان أثر ابن رشد ومنهجه فى الدارسين الأوربيين ذا أغوار عميقة وأبعاد ملموسة ، يستوى فى ذلك اليهود والنصارى .

فأما اليهود فقد أخذوا شروح ابن رشد وآراءه وترجموها إلى العبرية ولخصوها وجعلوها - الترجمات والملخصات - العماد الأكبر الذى بنى عليه - تبعا لتعبير جونثالث بالنثيا - العلم العبرى ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادى ، والواقع أن هذا الرأى لايعدو كبد الحقيقة ، لأن موسى بن ميمون الزعيم الفكرى والدينى لليهود ، قد طبق منهج ابن رشد حين أراد التوفيق بين الفلسفة المشائية والعقيدة اليهودية وذلك فى كتابة « دلالة الحائرين » .

ولقد اتبعت المدرسة الميمونية هذا النهج ابتداء من القرن الثالث عشر

(٣) ابن أبى أصيبعة فى ترجمته لابن رشد .

الميلادى وما تلاه من قرون ، ويمكن أن نذكر فى هذا السياق أفراد أسرة بنى طِبوّن ، ويهود المدرسة البروفنسية فى لونيل Lunel وكالونيمو بن ماير وصمويل بن مِسُلّم وليفى بن جرسون وغيرهم(٤) .

يأتى بعد ذلك تأثير ابن رشد فى مفكرى النصارى الأوربيين ، وهنا ينبغى أن نقرر أن هؤلاء قد انقسموا إلى مدرستين مختلفتين متضادتين ، إحداهما مدرسة توما الأكوينى ، والثانية هى مدرسة المتحررين من قيود الكنيسة والذين أطلقوا على أنفسهم اسم الرشديين أو المدرسة الرشدية ، وسوف نعرف بعد قليل أن هؤلاء وأولئك بعيدين عن ابن رشد بعد الأرض عن السماء .

فأما المدرسة التى يرأسها توما الأكوينى وهو رجل دين مشهور فقد عمدت إلى تكفير ابن رشد ، ولم تكتف بذلك بل اتهمته بأنه كبير الملحدين ، ولكن الذى يدعو إلى العجب أنه مع هذا العداء الشديد الذى يحمله توما الأكوينى لابن رشد فإنه يتبنى آراءه ويطبق نظريته فى التوفيق بين الدين والعقل ، وإن لم يعلن ذلك ، وإنما الذى توصل إلى إثبات هذه الحقيقة - حقيقة تبنى الأكوينى لنظريه ابن رشد - مستشرق إسبانى جليل توفر على تراث الفكر الإسلامى فى إسبانيا وكتب فى ذلك مباحث جليلة ، هذا المستشرق هو آسين بلاثيوس الذى توفى فى العقد الرابع من هذا القرن ، وبلاثيوس هذا هو نفسه الذى أثبت بما لايدع مجالا للشك أن دانتى فى الكوميديا الإلهية متأثر تأثيرا كلياً بالفكر الإسلامى وبقصة الإسراء والمعراج حيث كتب أثره الأدبى الكبير ؛ وإن هذا التأثير لم يقف عند حد الفكرة والخطة وإنما امتد ليشمل تفصيلات القصة ودقائقها .

يقول آسين بلاثيوس إن توما الأكوينى صرح بأنه أخذ فكرة الأسباب العقلية التى توجب على الإنسان الإيمان بالله وبالوحى من موسى بن ميمون ، ولقد مر بنا قبل قليل أن موسى بن ميمون أخذ نظرية ابن رشد حين أراد التوفيق بين الفلسفة المشائية والعقيدة اليهودية .

---

(٤) تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٦٧ .

غير أن الأمر لايقف بآسين بلاثيوس عند هذا الحد ، ولكنه يقرر أن طبيعة تداعى الأحداث الثقافية والتداخلات الفكرية تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن توما الأكوينى قرأ كتب ابن رشد وبخاصة كتابية « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » و« كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة » ومن الطبيعى ألا يكون ذلك من قبيل المصادفة لأنه نقل ومحاكاة .

وفى هذا المجال يذكر المرحوم الدكتور محمود قاسم - وهو من أكثر المتوفرين المحدثين على دراسة الفيلسوف المسلم الكبير - أنه حين درس الآراء الدينية لكل من ابن رشد وتوما الأكوينى دراسة فاحصة وجد الشبه كبيرا بين وجهة نظر كل منهما فى المنهج والأمثلة والآراء ، بل إنه لمّا يدعو إلى الدهشة أن أوجه الشبه توجد أيضا فى الألفاظ والمصطلحات(٥) .

إن الأمر العجيب بعد ذلك كله أن توما الأكوينى يأخذ آراء ابن رشد فى التوفيق بين الفلسفة والدين لكى يرد بها على الملحدين من أبناء طائفته ثم يدمغ صاحب هذه الآراء بالزيغ والإلحاد .

وهناك فريق آخر من المفكرين الأوربيين فتنتهم أفكار ابن رشد وبخاصة شروحه لأرسطو وجعلوا منها وسيلة - حسبما ذكرنا قبل قليل - للتحرر من قيود الكنيسة ، والواقع أن هؤلاء قد نسبوا إلى ابن رشد كل الآراء التى تبنوها من أشكال البدع وضروب الإلحاد فأساءوا اليه وكذبوا عليه من حيث أرادوا أن يكرموه ويمتدحوه .

موجات ظالمة من التكفير :

كان ابن رشد والأمر كذلك من أكثر مفكرى الإسلام تعرضا للاتهام بالإلحاد والمروق ، وانقضت عليه سهام معاصريه من بعض فقهاء المسلمين فأدمت جسده لبعض الوقت ولكن لم تصب مقتلا ، وقد كان الأمير المنصور الموحدى هو أداة إيقاع الأذى على الفيلسوف الكبير ، غير أنه لم يلبث أن

---

(٥) دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٦٧.

رد إليه اعتباره بعد أن اكتشف أن الاتهامات كانت كيدية ، مبعثها الحسد ودافعها الحقد .

وأما سهام الاتهام النصرانية فكانت أكثر عددا فى شكل موجات متتابعة متلاحقة لمدة ستة قرون متواصلة ابتدأت من القرن الرابع عشر ولم تتوقف الأقواس التى تطلقها حتى العصر الحاضر . لقد كتب رايموند مارتين وهو من مدرسة الدومينيكان كتابه الذى أطلق عليه اسم « ضربة الدين » متهما ابن رشد بالإلحاد والمروق ، والأمر الغريب هنا أن رايموند هذا يستمد بعضا من نصوص كتب الإمام الغزالى ليرد بها على ابن رشد ، ولم يقف الأمر فى ذلك الزمان عند رجال الدين المسيحى بل إنه تعداهم إلى دانتى حين وضعه بين ذوى القدر العظيم من الرجال الذين لايستطيعون النجاة بأنفسهم من عذاب جهنم بسبب عقيدتهم الدينية ، ولعله من الوضوح بمكان أن دانتى عد ابن رشد من سكان جهنم ليس بسبب آرائه الفلسفية ولكن بسبب عقيدته الإسلامية ، فلقد كان دانتى فى كوميدياه وقحا فى حق المسلمين ورسول الإسلام العظيم .

ومن الذين أشهروا أقلامهم فى وجه ابن رشد بعنف وتهجم دون استناد إلى نصوص دقيقة من شروح ابن رشد : جيل الرومانى ، ورايموندو لوليو .

وتتسع دائرة الهجوم على ابن رشد بشكل همجى حين ترسم له فى القرن الرابع عشر صورة أسطورية بغرض إظهاره خارجا على الدين ، وينسب إليه كتاب لم يره أحد ولم يقرأه أحد ، زعموا أنه تحدث فيه بما أسموه « نظرية الدجالين الثلاثة » التى تقول ببطلان اليهودية والنصرانية والإسلام وتزعم أن هذه الأديان من وضع أصحابها[٦] .

إنه لمن الوضوح بمكان أن هذه النظرية تشكل واحدة من الأكاذيب الكثيرة التى ألصقت بابن رشد لتشويه فكره وتقبيح صورته ، إذ أن مفكرا مشهورا مثل ارنست رينان يزعم بعد أربعة قرون من الزمان – فهو من أبناء القرن

---

(٦) تاريخ الفكر الأندلسى ص ٣٦٩ .

الماضى - أنه وقع على نص يفهم منه أن ابن رشد كان يحتقر الديانات ويقول إنها حديث خرافة[٧] . والحقيقة أن رينان لم يقع على نص من هذا القبيل ، ولو كان ذلك حقا لما توانى عن نشره على الناس ، ولكنه نص من رسم الخيال شبيه بذلك الكتاب الأسطورى الكاذب الذى لم يره أحد وأسموه نظرية الدجالين الثلاثة . إن الدكتور محمود قاسم يعلق على قول رينان تعليقا ذكيا إذ يقول : ولعل رينان نفسه كان يبحث عن ذريعة تبرر له خروجه على المسيحية الحديثة حين أنكر ألوهية المسيح واعتبره أحد أنبياء بنى إسرائيل[٨] .

ومن موجات التفكير الظالمة التى دفع بها بعض الغربيين إلى فكر ابن رشد مازعموه من أن له نظرية أخرى أسموها نظرية القول بحقيقتين إحداهما الحقيقة الدينية والأخرى الحقيقة الفلسفية ، وأنه قال إنهما متناقضتان ولكن كلا منهما صحيحة[٩] .

إن مثل هذا الاتهام ظاهر الزيف بادى السخف ، وإن لأى عاقل أن يتساءل متى قال ابن رشد ذلك وأين ؟ فإن مابين أيدينا من آثار ابن رشد ينقض هذا الزيف ويقلبه رأسا على عقب ، لأن ابن رشد هو الوحيد بين فلاسفة المسلمين ، بل بين فلاسفة الأديان الذى استطاع أن يقيم جسرا من التفاهم وأرضية مشتركة من التواصل بين الفلسفة والدين ، صنع ذلك بحذق وعمق وإقناع فى كتابه المشهور « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

إن عالما غير مسلم هو المستشرق الأسبانى بلاثيوس يتصدى لهذا الزعم الكاذب فيقول : إن ابن رشد لم يقل بنظرية الحقيقتين هذه أبدا ، بل هو على العكس من ذلك حاول أن يوفق بين العقل والدين ، أما القول بالحقيقتين

---

(٧) دراسات فى الفلسفة الإسلامية صفحة ٦٢ .

(٨) دراسات فى الفلسفة الإسلامية صفحة ٦٢ .

(٩) تاريخ الفكر الأندلسى صفحة ٣٦٩ .

فيمكن أن يؤخذ من آراء محيى الدين بن عربى ، وقد تبنى هذه النظرية سيجر البرابانتى وغيره من الرشديين اللاتين[١٠].

ومن المستشرقين المحدثين الذين يصرون على إلحاد ابن رشد المستشرق جوتييه ، إنه يصر على ذلك بغير مصدر علمى يعينه ، أو سند منطقى يسعفه ، بل إن الأمر الغريب أن هذا المستشرق قد اطلع على كتاب «مناهج الأدلة» الذى يبرهن بما لايدع مجالا للشك على أن ابن رشد كان سليم العقيدة ، كامل الإيمان ، ويدفع عنه شبهة أى انحراف ، ومظنة أى تحريف فى الدين ، إن الأمر المضحك المبكى هو أن أصحاب هذه الأنماط من الآراء السقيمة لايترددون فى خلق تبريرات لأخطائهم مهما كانت هذه التبريرات بادية العقم ، عارية عن الصواب ، يقول جوتييه فى إصراره على اتهام ابن رشد بالإلحاد إن كتاب « مناهج الأدلة » ربما كان تأليفه فى عصر شباب ابن رشد ، يقول كلمته هذه دون خجل أو حياء ، بل إن الشئ الذى يدعو إلى السخرية فى هذا التبرير أن الناس من وجهة نظر جوتييه يكونون مؤمنين فى شبابهم ملحدين فى شيخوختهم ، إن جوتييه قد نسخ بهذا الرأى كل قواعد المنطق ودعائم العقل ، ذلك أنه إذا صح أن بعض الناس ينحرف فكرهم أوترق عقيدتهم فى زمن الصبا فان تلك العقيدة لا تلبث أن تعمق وتثبت فى زمن الشيخوخة ، ومن المعروف أن ابن رشد كتب « مناهج الأدلة » وهو فى الخامسة والخمسين .

بقى أن نشير إلى أن هؤلاء الأوربيين الذين اتهموا المفكر المسلم الكبير بالإلحاد كان اعتمادهم إما على أوهام اختلقوها وأكاذيب دبجوها مثلما هو الحال فى الكتاب الذى ضم نظرية الدجالين الثلاثة أو نظرية القول بالحقيقتين – وهؤلاء ينبغى إهمال شأنهم بعد أن تبين زيف أقوالهم – وإما على شروحه لأرسطو ، وهنا نقرر أنهم اعتمدوا على شروح لا تمثل رأى ابن رشد ، وإنما تمثل فكر أرسطو وآراءه ، تلك واحدة ، والأخرى أن هذه الترجمات فيما يقرر المنصفون من الدارسين حافلة بالعيوب والأخطاء ، لأنها ترجمت أولا من العربية إلى عجمية الأندلس ، ومن عجمية الأندلس ترجمت إلى اللاتينية ، فهى

(١٠) المصدر والصفحة السابقين .

قد ترجمت على مرحلتين ، فإن صحّت الترجمة فى مرحلة ، فقد تتعرض للخطأ فى المرحلة الأخرى ، وهذا هو ما ذهب إليه الثقاة المنصفون من المتتبعين لمسيرة تنقل أفكار ابن رشد وشروحه من العربية التى كتبت بها إلى اللغات الأوربية الأخرى ، هذا ومن الثابت أن آراء ابن رشد لم تكن تطابق آراء أرسطو .

إيمان ابن رشد :

لقد اتضح مما سبق أن الاتهامات التى حاولت أن تنال من إيمان ابن رشد لاتعدو أن تكون اتهامات هشة لم تصمد للمناقشة لأنها إما مختلفة وإما غير قائمة على أسس قويمة وأسباب متينة تساندها وتشد من أزرها ، ومن القضايا المنطقية أنه بزوال التهم أو فسادها تحدث البراءة فى الأحكام ، والبراءة هنا يتحتم أن تترجم إلى أن أبا الوليد بن رشد كان عمادا من أعمدة التفكير الإسلامى البناء وفقيها من فقهاء الشريعة ، وقاضيا عادلا مصلحا من قضاة المسلمين .

ولكن لاعلينا إذا ماعرضنا للأدلة التى تشهد للمفكر المسلم العظيم بصدق الإيمان وسلامة العقيدة والسعى لخير الإسلام والمسلمين ، ولتكن البداية بقول للمستشرق أرنست رينان الذى اتهمة بالإلحاد اتهاما فيه تعسف وافتعال حسبما مر بنا القول قبل قليل .

يذكر رينان أن المكتبة الأهلية فى باريس تضم مجلدا ضخما يشتمل على فتاوى كان يصدرها ابن رشد الجد ، وكان هذا المجلد اشتمل على فكرة فى التوفيق بين الدين الإسلامى ومايقرره العقل ، فأخذ ابن رشد الحفيد – الذى هو فيلسوفنا – فكرة جده وتوسع فيها توسعا كبيرا[١١].

فاذا صح الخبر الذى ساقه رينان خاصا بكتاب ابن رشد الجد ، وليس هناك مايدعو إلى تكذيبه ، يكون ابن رشد الحفيد قد اضطلع بالمهمة التى تمثلت فى فكر جده وتوسع فيها وترجمها إلى حقيقة فعلية فى صورة كتابين عظيمين هما « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال » و« كشف مناهج الأدلة فى عقائد الملة » وقد خدم ابن رشد الإسلام بالكتابين خدمة جليلة .

---

(١١) دراسات فى الفلسفة الإسلامية ص ٤٨ .

وإذا كان المرء يحكم عليه سلوكه وأقواله وأعماله ، فقد كان سلوك ابن رشد وأقواله وأعماله تجرى كلها فى مضمار الإيمان العميق بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا ، وكان إيمانه إيمان العلماء وليس إيمان العجائز ، لقد أجمع مؤرخو الأندلس ورجال الطبقات ممن تحدثوا عن ابن رشد أنه ولى القضاء فى قرطبة واشبيلية ، وأنه ولى قضاء قرطبة عاصمة الإسلام فى الأندلس مرتين فلم يستغل منصبه فى منفعة ذاتية أو « فى ترفيع حال أو جمع مال ، وإنما قصره على خدمه مصالح بلده خاصة ومنافع أهل الاندلس عامة » . وكان فيلسوفنا بادى التدين دائم التردد على المسجد طوال حياته وكان يرى ومعه ولده وماء الوضوء يتصبب من لحيته . ومن المعروف أنه اشتغل بالطب فترة طويلة شأن الكثرة من كبار فلاسفة المسلمين ، فكان يقول هذه المقولة العظيمة التى سمعتها من كثير من كبار الأطباء المعاصرين : من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيمانا بالله .

ويتضح إيمان ابن رشد العميق أكثر من مرة عندما تحدث عن علم الله سبحانه وتعالى : إنه يرد على نقد أبى حامد الغزالى لرأى الفلاسفة فى كيفية علم الله قائلا: « الكلام فى علم البارى سبحانه بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدال فى حال المناظرة فضلا عن أن يثبت فى كتاب ، فإنه لا تنتهى أفهام الجمهور إلى مثل هذه الحقائق ، وإذا خيض معهم فى هذا بطل معنى الألوهية عندهم ، فلهذا كان الخوض فى هذا العلم محرما عليهم ، إذ كان الكافى فى سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم، ولذلك لم يقتصر الشرع الذى قصده الأول تعليم الجمهور فى تفهيم هذه الأشياء فى البارى سبحانه وتعالى بوجودها فى الإنسان كما قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْـًٔا ﴾بل اضطر – لعل هذا اللفظ خطأ من الناسخ – إلى تفهيم معان فى البارى بتمثيلها بالجوارح الإنسانية مثل قوله سبحانه وتعالى ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴿٧١﴾ ﴾ وقوله سبحانه وتعالى ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾

فهذه المسألة هى خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب أن تثبت فى كتاب ، إلا فى الكتب الموضوعة على الطريق

البرهانى وهى التى شأنها أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم أخرى يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهانى إذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة فى الناس » .

ويمضى ابن رشد قائلا : « فالكلام فى هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقى السموم أبدان كثير من الحيوانات التى تلك الأشياء سموم لها ، فان السموم هى أمور مضافة ، فإنه قد يكون سُمًّا فى حق حيوان شىء هو غذاء فى حق حيوان آخر وهكذا الأمر فى الآراء مع الإنسان »[١٢] .

إن ابن رشد فى رأيه هذا الذى أبداه حيال العلم الإلٰهى ينزه الذات الإلٰهية ويمجدها ويجعل الحديث فيها مقصورا على أولئك الذين أوتوا قدرا كبيرا من العلم،كما أنه يحظر ذلك على العامة والجهلاء الذين لا تستوعب عقولهم الحديث فى مثل تلك الموضوعات .

ولم يكن حديث ابن رشد عن العلم الإلٰهى مقصورا على آرائه التى أبداها ردا على أبى حامد الغزالى فى « تهافت التهافت » ولكنه تناولها فى مناسبة أخرى فى مقال قصير بليغ عنوانه « ضميمة المسألة » ألحقه بكتابة « فصل المقال »[١٣] .

صلة الحكمة بالشريعة :

ظلت قضية الصلة بين الحكمة والشريعة مثاراً للجدل بين الفقهاء والمتفلسفة لفترة طويلة من الزمان ، فقد وقف فقهاء المسلمين من علوم الحكمة موقف الرفض المطلق الأمر الذى أقام حاجزا من الخصومة الشديدة بين الفقهاء والفلاسفة حتى جاء ابن رشد وهو جامع بين الصفتين ، صفة الفقيه وصفة الفيلسوف ، وقام بمحاولته الدقيقة فى التوفيق بين الشريعة والفلسفة فى كتابه « فصل المقال » .

(١٢) تهافت التهافت مجلّد ٢ صفحة ٥٥٠ – ٥٥٢ تحقيق دنيا ط دار المعارف ٢ .

(١٣) كتاب فلسفة ابن رشد منشورات دار الإصدارالجديدة ص ٣٩ .

وحتى يكون الخبر دقيقا فإنه ينبغى أن نشير إلى أن المحاولة الأولى فى هذا السبيل كانت لابن رشد الجد حسبما ألمحنا إلى ذلك فى صفحة سابقة طبقا لما ذكره المستشرق ارنست رينان من أن المكتبة الأهلية فى باريس تضم كتابا لابن رشد الجد فيه فتاوى فى موضوع التوفيق بين الدين الإسلامى وما يقرره العقل فجاء الحفيد فاضطلع بالعبء الذى أراده جده .

إن ابن رشد يقول فى مقدمة كتابه هذا مانصه : إن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعى ، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور ، أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب .

يقول ابن رشد لمزيد من الإحاطة بموضوع الفلسفة وفائدتها فى خدمة العلوم الشرعية : « إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة بصفتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم »(١٤) .

ولما كان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات والنظر فيها فقد بات ذلك أمرا مطلوبا . إن ابن رشد يؤكد على أن الشرع دعا إلى النظر فى الموجودات والتعرف عليها بالعقل واستشهد فى هذا المقال بعدد من آيات الكتاب العزيز مثل قوله تعالى ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُولِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾ ﴿ أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَـكُوتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾. ويرى أن الآية الأولى تنص على وجوب استعمال القياس العقلى ، وأن الآية الثانية تحث على النظر فى جميع الموجودات .

من هنا ينطلق ابن رشد وقد هيأ لنفسه أرضية شرعية فيقول :
« وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من العلوم واستخراجه منه – وهذا هو القياس أو بالقياس – فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجدات بالقياس

---

(١٤) المصدر السابق ص ١٤.

العقلى ، وتبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا »[١٥] .

ويبرهن ابن رشد على أن هذا القياس العقلى ليس بدعة بدليل أن القياس الفقهى شيء مستحدث استنبطه الفقهاء بعد الصدر الأول ولم يقل أحد إنه بدعة ومن ثم وجب أن ينسحب هذا الحكم على القياس العقلى . وأنه يجب النظر بالشرع فى القياس العقلى مثلما يجب النظر فى القياس الفقهى .

ثم يقرر ابن رشد أنه لا غبار عليه وعلى غيره من الاستعانة بما قاله الغير من السابقين سواء أكان هذا الغير من المسلمين أم من غير الملة فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس يعتبر فى صحة التزكية بها - طبقا لتعبير ابن رشد - كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة .

على أن ابن رشد لم يترك القضية عند هذا الحد وإنما وضع قيودا تضبط الأخذ من هؤلاء بحيث لا يتعارض مع العقيدة الإسلامية فقال : « ننظر فيما قالوه من ذلك ، فإن كان صوابا قبلناه منهم ، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه » . ويعود فيلسوفنا لتكرار هذا الرأى فى مكان آخر فيقول « فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » . ثم يستطرد ابن رشد مصدرا هذا الحكم قائلا « تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع إن كان مغزاهم فى كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذى حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها - وهو الذى جمع بين ذكاء الفطرة والعدالة الشرعية والفضيلة الخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله »[١٦] .

إن ابن رشد يتناول قضايا عديدة فى كتابه « فصل المقال » وهى فى أكثرها تفصيلات للقضية التى سردناها أو تفريعات أوجبتها طبيعة الدراسة مثل كلامه

---

(١٥) نفسه ص ١٧ ، ١٨ .

(١٦) المصدر السابق ص ٣٨ .

عن حدوث العالم ، وصفات المعاد وأحواله ، والتكلم بين الشريعة والحكمة ، والحكم بالضلال على بعض الفلاسفة ، وآراء الأشعرية والرد عليهم .

وينهى ابن رشد بحثه هذا متمنيا دوام الدفاع عن الشريعة قائلا : وبودنا لو تفرغنا لهذا المقصد وقدرنا عليه ، وإن أنسأ الله فى العمر فسنثبت فيه قدر ما تيسر لنا منه ، فعسى أن يكون ذلك مبدأ لمن يأتى بعد ، فإن النفس - مما تخلل الشريعة من الأهواء الفاسدة والاعتقادات المحرفة - فى غاية الحزن والتألم وبخاصة ماعرض له - أى الشريعة - من ذلك من قبل من ينسب نفسه إلى الحكمة ، فإن الإذاية .... وقد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء الجهال ممن ينسبون إليها . وهى الفرق الموجودة فيها ، والله يسدد الكل ويوفق الجميع لمحبته ويجمع قلوبهم على تقواه ويرفع عنهم البغض والشنآن بفضله ورحمته [١٧] .

وإذن فقد كان ابن رشد صادق القصد رشيد النهج سالم العقيدة كامل الإيمان حين أوجد هذه الصلة بين الحكمة والشريعة وأقام بنيانها وثبت أركانها ، فهى مأثرة محسوبة له ، وليست مأخذا يحاسب عليه .

ركائز إيمان ابن رشد فى « كشف مناهج الأدلة » :

عُرف ابن رشد فقيها كبيرا فى كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » وعرف مفكرا مؤمنا فيلسوفاً فى كتابه « فصل المقال » وعرف محاوراً مجادلا مصوبا معقبا فى كتابه « تهافت التهافت » وهو فى كتابه « كشف مناهج الأدلة » مسلم عميق الإيمان بالله إلّها واحدا لاشريك له وبمحمد رسولا وبالغيب من معاد وبعث ونشور وجنة ونار ، ولقد تناول عناصر الإيمان على نحو لم يسبق إليه فى تفصيلات منطقية ومن خلال أدلة عقلية .

قِدَمُ العالَم ؟ :

قرر ابن رشد أن العالم غير قديم ولم ينكر أنه مخلوق ، ولكنه خلق متجدد

---

(١٧) المصدر السابق صفحة ٤١ .

ومفاد ذلك أن هناك قوةً خالقةً تعمل على بقائة واستمراره وتجدد دوام حركته .

ويقول ابن رشد « إنه إذا نظر الإنسان إلى ما فيه– أى العالم– من الشمس والقمر وسائر الكواكب التى هى سبب الأزمنة الأربعة وسبب الليل والنهار ؟ وسبب الأمطار والمياه والرياح ، وسبب عمارة أجزاء الأرض ووجود الناس فيها وسائر الكائنات والنبات ، وكون الأرض موافقة لسكنى الناس فيها وسائر الحيوانات البرية وكذلك الماء موافقا لسائر الحيوانات المائية،والهواء للحيوانات الطائرة،وأنه لو اختل شىء من هذه الخلقة والبنية اختلّ وجود المخلوقات التى ههنا ، علم على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة التى فى جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات باتفاق – أى بمصادفة – بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراده وهو الله عز وجل ، وعلم على القطع أن العالم مصنوع » .

إن ابن رشد هنا يخالف أولئك الذين ذهبوا إلى أن العالم قديم وهى نظرية كثير من الفلاسفة الماديين ، بل يمضى ابن رشد فى إثبات رأيه مستمدا الدليل من القرآن الكريم فى الآيات التى تتناول بدء الخلق مثل قوله تعالى :

﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾ ﴾(١٨)

ويمضى ابن رشد قائلا « فإن هذه الآية إذا تؤملت وجد فيها التنبية على موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان ، وذلك أنه ابتدأ فنبه على أمر معروف

(١٨) مناهج الأدلة ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

لنا – معشر الناس الأبيض والأسود – وهو أن الأرض خلقت بصفة يتأتى لنا المقام عليها ، وأنها لو كانت بشكل آخر غير شكلها ، أو فى موضع آخر غير الموضع الذى هى فيه ، أو بقدر غير هذا القدر ، لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نخلق عليها ، وهذا كله محصور فى قوله تعالى « **ألم نجعل الأرض مهادا** » وذلك أن المهاد يجمع الموافقة فى الشكل والسكون والوضع ، وزائدا الى هذا معنى الْوَثَارَةِ واللِّينِ ، فما أعجب هذا الإعجاز وأفضل هذه الاستعارة ، وأغرب هذا الجمع !! وذلك أنه قد جمع فى لفظ «المهاد» جميع ما فى الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها »(١٩)

وهكذا يعمد ابن رشد إلى إثبات أن العالم مخلوق مستحدث وليس أزليا قديما مستعينا ببراهين عقلية ، وأخرى شرعية مستمدة من القرآن الكريم .

أدلة وجود الله :

عمد ابن رشد للبرهنة على وجود الله إلى طريقتين ، أطلق على الأُولى منها دليل العناية ، وعلى الثانية دليل الاختراع .

فأما دليل العناية فقد قصد به عناية الخالق سبحانه وتعالى بالإنسان وبمعنى أن جميع الكائنات تلائم حياته وتحافظ عليها وتضمن استمرارها ، ولايمكن بأية حال أن تكون هذه الملاءمة وليدة المصادفة ، وإنما هى صادرة عن حكمة وتدبير ، وآية ذلك « اعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان ، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة ، والمكان الذى هو فيه أيضا هو الأرض » فضلا عن موافقات أخرى مثل موافقة بعض الحيوانات والنباتات والجماد له ، وظواهر أخرى مثل الأمطار والأنهار والبحار والنار والهواء ، بل يذهب ابن رشد إلى أعمق من ذلك حين يدخل أعضاء الإنسان وأعضاء الحيوان فى نطاق فكرة العناية ، وأن هذه الأعضاء موافقة لحياته ووجوده .

والحق نقول إن ابن رشد فى هذا المقام قد سبق كثيرا من العلماء المؤمنين المحدثين حين حاولوا صادقين إدخال تلك العناصر التى ذكرها ابن رشد كبراهين عملية تجريبية فى إثبات وجود الله .

(١٩) المصدر السابق ١٥١ .

وأما دليل الاختراع – وهو الدليل الثانى الذى اعتمده ابن رشد فى إثبات وجود الله – فيمكن أن يطلق عليه دليل السببية بمعنى أن وجود الإنسان والحيوان والنبات والسماوات والأجرام دليل واضح وبرهان ملموس على الاختراع والخلق والإبداع . ويستشهد فيلسوفنا بالآية الكريمة :

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾ ﴾[20]

فالموجودات إذن مخترعة ، ولكل مخترع (بفتح الراء) مخترع (بكسرها) ولكل شىء موجد ، بل « نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعا أن ههنا موجدا للحياة ومنعما بها ، وهو الله تبارك وتعالى »[21] .

ويضيف ابن رشد أنه من الواجب على من أراد معرفة الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى ، وهو يعنى بالاختراع الحقيقى ماكان من فعل الله وإبداعه ، وذلك تمييزا له عن الاختراع الإنسانى الذى لا تنسحب عليه هذه التسمية .

ويمضى ابن رشد مسبغا على نهجه هذا ، وأعنى الدليلين اللذين استعملهما ، فى التدليل على وجود الله وهما دلالة العناية ودلالة الاختراع ، دليل الشرع ومعنى ذلك أنه عمد فى مسلكه هذا إلى الأسلوب الشرعى النقى وليس أسلوب الفلاسفة الذى لا يخلو من متناقضات ، أو أسلوب علماء الكلام الذى يخضع للمناقشة والجدل .

ويذكر ابن رشد أن الكتاب العزيز قد حفل بالكثير من الآيات الكريمة التى تشكل الأدلة على وجود الخالق المبدع ، وصنفها على ثلاثة أنواع : آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية ، وآيات تتضمن التنبية على دلالة الاختراع وآيات تجمع الأمرين جميعا .

---

(٢٠) سورة الحج آية ٧٣ .

(٢١) مناهج الأدلة ص ١٥٢ .

فمن الآيات التى تتضمن دلالة العناية قوله تعالى :

﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴿٦١﴾ ﴾ [٢٢]

ومثل قوله تعالى ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴿٣٢﴾ ﴾ [٢٣]

ومثل قوله تعالى : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا ﴿١٦﴾ ﴾ [٢٤]

وقد سبق لفيلسوفنا أن استشهد بهذه الآية الكريمة عند إثباته أن العالم محدث غير قديم .

ومن الآيات التى تتضمن الاختراع قوله تعالى : ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ﴿٧﴾ إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ ﴿٨﴾ ﴾ [٢٥]

---

(٢٢) سورة الفرقان آية ٦١ .

(٢٣) سورة عبس الآيات ٢٤ – ٣٣ .

القضب هو القت الرطب . الحدائق الغلب الكثيرة الأشجار . الأبّ ماترعاه الإبل من النبات .

(٢٤) سورة النبأ الآيات ٦ – ١٥ .

(٢٥) سورة الطارق الآيات ٥ – ٨ .

وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥۖ ﴾

وقوله تعالى: ﴿ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًاۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾[26]

أما الآيات التى تجمع الدلالتين: دلالة العناية ودلالة الاختراع فهى كثيرة أيضا مثل قوله تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْۖ فَلَا تَجْعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾[27]

يقول ابن رشد إن قوله تعالى:

﴿ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ تنبيه على دلالة الاختراع، وقوله ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً ﴾ تنبيه على دلالة العناية

الحقيقة أن أبا الوليد قد أفاض فى إيراد الأدله التى تثبت وجود الله، مستمدا عناصر اقتناعه من الكتاب العزيز، وإن كان عمد فى بعض الأحوال إلى أسلوب المناطقة وطرائق الفلاسفة، غير أن الذى يحمد له هو فهمه العميق لآيات القرآن الكريم، وحسن الاستدلال بها استدلالا يجد طريقه إلى عقول المنصفين فى غير ماعسر ولا تردد.

---

(٢٦) سورة الأنعام الآية ٧٩.

(٢٧) سورة البقرة الآيات ٢١، ٢٢.

الوحدانية :

كان من الطبيعى وقد بلغ فيلسوفنا ابن رشد ذروة الإصابة فى إثبات وجود الله أن يمضى قدما فى إثبات وحدانية الخالق الموجود فى براهين موصولة الأسباب بالموضوع السابق وهو إثبات الوجود .

وإذا كان أبو الوليد قد اعتمد الأدلة الشرعية فى إثبات وجود الله فإنه يمضى على سننه ويعتمد الطريقة نفسها فى إثبات الوحدانية ، مستحضرا الآيات القرآنية ، عامدا إلى تفسيرها فى نطاق الحس والعقل ، جانحا بعض الشىء إلى أساليب المناطقة ، مستعرضا أدلة غيره من أصحاب المدارس الأخرى كالجدليين والأشاعرة والمتكلمين ، مبينا ما فيها من هنات ، وما وقعوا فيه من متناقضات تصطدم مع التسلسل السليم للوصول إلى إثبات الوحدانية إثباتا سليما سائغا غير قلق العبارة أو مضطرب السبيل .

نقول إن ابن رشد اعتمد الأدلة الشرعية فى إثبات الوحدانية ، وهى أدلة يقبلها الحس ويهضمها العقل ، أو بعبارة أخرى أدلة تقنع الجمهور وترضى العلماء .

تتمثل الوحدانية فى القول والاعتقاد بأنه لا إله إلا الله ، بمعنى نفى الألوهية عن سواه . وهنا يورد ابن رشد بعض الآيات فى هذا المقام ويمضى فى تفسيرها كى يصل إلى ماastهدفه من إثبات الوحدانية من خلالها :

إحدى هذه الآيات هى قوله تعالى :

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾(٢٨) ومدلول الآية أنه إذا وجد ملكان فى مدينة واحدة فسدت المدينة ، إلا إذا اضطلع أحدهما بالعمل وبقى الآخر عاطلا دون عمل ، وإن صح ذلك فيما يتعلق بالملوك فإنه لايصح مع الآلهة ، لأن العاطل العاجز لايجوز أن يوصف بالألوهية ، وحتى تكون السماوات والأرض – أى العالم – صالحتين للحياة غير فاسدتين تحتم وجود إله واحد أحد لا شريك له فى ملكه .

---

(٢٨) سورة الأنبياء الآية ٢٢ .

وآية أخرى ساقها ابن رشد فى هذا السبيل مستهدفا تأكيد برهانه على الوحدانية هى قوله تعالى:

﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ (٩١) ﴾[٢٩]

والدليل هنا يكمن فى أنه إذا تعددت الآلهة استحال أن تتفق أفعالها ، وغير معقول أن يكون العالم واحدا صنعه عدة آلهة مختلفة الأفعال .

إن هذا هو مفهومنا للآية التى ساقها أبو الوليد تدليلا منه على الوحدانية وهو يقدم تعليله وبرهانه على هذا النحو وأما قوله :

﴿ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ ﴾ فهذا رد منه على من يضع آلهة كثيرة مختلفة الأفعال ، وذلك أنه يلزم فى الآلهة المختلفة الأفعال التى لايكون بعضها مطيعا لبعض ألا يكون عنها موجود واحد . ولما كان العالم واحدا ، وجب ألا يكون موجودا عن آلهة متفننة الأفعال[٣٠]

ذكرنا أن ابن رشد فى سوقه هذه الأدلة يذكر أنها أدلة بالطبع والشرع تقنع العلماء والجمهور ، غير أنه يورد بعض الفروق فى هذا السبيل ذاهبا إلى « أن العلماء يعلمون من إيجاد العالم وكون أجزائه بعضها من أجل بعض بمنزلة الجسد الواحد أكثر مما يعلمه الجمهور من ذلك »[٣١]

المعاد :

إن قضية المعاد أو البعث واحدة من الأسباب التى عرضت ابن رشد لكثير من الأحكام التى كان أكثرها فى غير صالحه ، فقد رماه فقهاء المسلمين وعلماؤهم بالإلحاد ، كما هاجمه رجال اللاهوت النصارى ومنعوا كتبه من التداول بين ناشئتهم ومثقفيهم فى القرون الوسيطة وكانت العلة فى ذلك كله

---

(٢٩) سورة المؤمنون « الآية ٩١ .

(٣٠) مناهج الأدلة ص ١٥٦ ، ١٥٧.

(٣١) مناهج الأدلة ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

هو ما نسب إلى أبى الوليد من إنكار البعث والمعاد ، فهل الأمر من الصحة على النحو الذى صوره هؤلاء وأولئك ؟ أم أن الرجل كان جريئا فى أحكامه جرأة لم يحمدها له معاصروه فأحاطوها بسياج من المبالغة وسربلوها برداء من التحامل !! .

على أنه ينبغى أن نقرر أن فيلسوفنا ما ذكر الإسلام إلا بالتمجيد ، ولاجرى على لسانه فى شأن رسول الله ﷺ إلا بالإجلال الذى لايتأتى صدوره إلا من إيمان عميق .

إنه يؤمن بالشرائع السماوية جميعا ، ويرى أنها هادية إلى السعادة آخذة بيد الناس إلى الخير ، عاصمة لهم من الانحراف والزلل ، ثم إنه يرى أن على الإنسان أن يؤمن بالشريعة الفضلى ، بمعنى أنه إذا كان يؤمن بشريعة فاضلة ثم جاءت شريعة أخرى أفضل منها وجب عليه الإيمان بهذه الشريعة الجديدة متى تحققت فيها أسباب الفضل والامتياز على سابقتها ، وهو يقرر فى ذلك أن الشريعة الإسلامية هى أفضل الشرائع جميعا ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية لما وصلتهم شريعة الإسلام(٣٢) .

ويقرر فى مكان آخر أن الشريعة الاسلامية إذا قورنت بسائر الشرائع وجدت أنها الكاملة بإطلاق ، ولذلك كانت خاتمة الشرائع(٣٣) .

ويعدد ابن رشد فضائل الشريعة الإسلامية على غيرها ، ويضرب مثلا بالصلاة التى تنهى عن الفحشاء والمنكر وتشترط القيام على طهارة ، كما يضرب مثلا بالمعاد فى نطاق الإسلام لأنه أحث على الأعمال الفاضله منه فى الشرائع الأخرى ولأن تمثيل المعاد بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال سبحانه ﴿مَثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ تجرى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ الآية وكقول الرسول عليه الصلاة والسلام : فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . وقول ابن عباس : ليس فى الدنيا من الآخرة إلا

---

(٣٢) تهافت التهافت ص ٨٦٨ دار المعارف طبعة ثانية .

(٣٣) مناهج الأدلة ص ٢٤٦ .

الأسماء ، فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا الوجود ، وطور آخر أفضل من هذا الطور[٣٤] .

إن ابن رشد من منطلق هذه الآراء التى جاءت فى كتابه « تهافت التهافت » مؤمن بالبعث كل الإيمان ، ولكن على صورة تختلف عن صورة أولئك الذين ذهبوا إلى أن البعث يكون روحانيا بالنفوس وحدها ، وعن أولئك الذين ذهبوا إلى أنه يكون بنفس الأجساد التى عاش بها الإنسان فى حياته الدنيا .

ولايفتأ ابن رشد وهو يعالج قضية المعاد يردد الآيات القرآنية التى نزلت مؤكدة له مثبتة حتميته ، مثل قوله تعالى :

﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ ﴾[٣٥]

وقوله تعالى : ﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ ﴾[٣٦]

وقوله تعالى : ﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ ﴾[٣٧]

إن ابن رشد وهو يتمثل هذه الآية يقرر أن فيها دليلا على البعث وإبطالا لحجة من ينكره .

ويمضى أبو الوليد فى حديثه عن المعاد فيقول إن لهذا المعنى – أى المعاد – فى فهم التمثيل – أى الهيئة – الذى جاء فى ملتنا ثلاث فرق :

(١) فرقة رأت أن الوجود هناك فى الآخرة هو بعينه هذا الوجود الذى هنا من نعيم ولذة .وإنما ذلك دائم وهذا منقطع .

(٢) طائفة رأت أن الوجود هناك وجود روحانى .

(٣) والطائفة الثالثة تعتقد أنه جسمانى ، ولكن الجسمانية التى هناك مخالفة لهذه الجسمانية لكون هذه بالية وتلك باقية .

---

(٣٤) تهافت التهافت ص ٨٧٠ ، ٨٧١ دار المعارف . طبعة ثانية .

(٣٥) سورة المؤمنون الآية ١١٥ .

(٣٦) سورة القيامة الآية ٣٦ .

(٣٧) سورة يس ٨١ .

وهذا الرأى الأخير هو مايراه ابن رشد ويدلل عليه بأدلة شتى، منها ما ينسبه إلى ابن عباس من قوله : ليس فى الدنيا من الآخرة إلا الأسماء . ويمضى ابن رشد معلقا على قول ابن عباس قائلا : ويشبه أن يكون هذا الرأى أليق بالخواص[٣٨] . ، ثم جعل ابن رشد من رأى ابن عباس محور قضيته وجوهر مفهومه لهيئة البعث فيقول : « وذلك أن إمكان هذا الرأى ينبنى على أمور ليس فيها منازعة عند الجميع ، أحدها أن النفس باقية ، والثانى أنه ليس يلحق عن عودة النفس إلى أجسام أخر المحال الذى يلحق عن عودة تلك الأجسام بعينها ، وذلك أنه يظهر أن مواد الأجسام التى ههنا توجد متعاقبة ومتنقلة من جسم إلى جسم »[٣٩] .؟

ومفهوم ابن رشد للمسألة أن الأجسام تتحلل بعد الموت وتصير عناصر مختلفة يتغذى بها النبات الذى قد يتغذى به الإنسان فتوزع عناصر جسم الإنسان فى أجسام أخرى كثيرة متعاقبة ، ولذلك كان تَصَوُّرُ ابن رشد أن الله يخلق أجساما جديدة للنفس يوم المعاد وهذا – من وجهة نظره – أقرب إلى التصور من بعث الأجساد نفسها .

إنه رأى جدير بالنظر على كل حال ، ولكنه برأ ابن رشد من تهمه إنكار البعث ، تلك التهمة التى لصقت به زمنا طويلا ولا تزال كذلك .

على أن الرجل لا ينزه نفنسه فى هذا الرأى عن الخطأ ، بل يقرر أنه مجتهد فى ذلك ، قد يخطئ التأويل ، ويقول فى هذا الشأن : « ويشبه أن يكون المخطئ فى هذه المسألة من العلماء معذورا ، والمصيب مشكورا أو مأجورا ، وذلك إذا اعترف بالوجود وتأول نحوا من أنحاء التأويل ، أعنى فى صفة المعاد لا فى وجوده »[٤٠] .

وإذا كانت هناك من كلمة تقال فى نهاية هذا المطاف فهى أن أبا الوليد محمد بن أحمد بن رشد كان فقيه المسلمين وعالمهم ومفكرهم وقاضيهم ، وهو أحد أعمدة الفكر الإسلامى المحامين عن الشريعة الذائدين عن العقيدة فى صبر وجد وعمق وأناة .

(٣٨) مناهج الأدلة ص ٢٤٦ .

(٣٩) المصدر نفس الصفحة .

(٤٠) فصل المقال ص ١٧ .

الفصل الرابع

الشريف الإدريسى

نابغة الجغرافيين المسلمين و رائد علم الخرائط

- جغرافيون ورحالة مسلمون
- الإدريسى وثقافته
- الإدريسى يكتب "نزهة المشتاق"
- مراحل تأليف الكتاب
- منهج الإدريسى فى الكتاب
- مراجع الإدريسى
- نماذج من الكتاب

الشَّريفُ الإدريسى

حين يذكر اسم الشريف الإدريسى(*) يقفز إلى الخاطر على الفور جهود العلماء المسلمين فى ميدان الجغرافية والنشاط الفذ الذى قاموا به فى حقل الرحلات التى من خلالها عرفوا أصقاع الأرض وعرفوا بها من حيث المسافات ، والطرق والدروب والجبال والسهول والمدن والسكان وعاداتهم ومعتقداتهم وأحوالهم الاقتصادية وصنائعهم وآثارهم ، وما يوجد على سطح الأرض من مزارع وصحارى وأنهار وجبال ، وما يكمن فى باطنها من معادن وكنوز إلى غير ذلك من وصف الجزر والسماء وكل ما يتصل بجوانب المعرفة وآفاق التعريف بأهل الارض .

ولم تقف جهود الجغرافيين والرحالة المسلمين الذين يعتبر الإدريسى إمامهم وشيخهم عند ذلك وحسب ، بل إنهم أضافوا إلى علم الجغرافيا اكتشافات جديدة وصححوا كثيرا من المعلومات الخاطئة التى تورط فيها الجغرافيون السابقون وبخاصة اليونانيين والهنود .

لقد ارتبطت الرحلة والكشوف الجغرافية بالحضارة الإسلامية منذ أن بدأت هذه الحضارة تفرض نفسها على العقل البشرى فى مستهل العهود العباسية الباكرة ، ولعل أول رحالة مسلم حقق برحلته إضافة أصيلة إلى علم الجغرافية هو التاجر سليمان الذى أبحر من ميناء « سيراف » ، الواقع على خليج البصرة ، مجتازا المحيط الهندى حتى وصل إلى بلاد الصين ، وسجل مشاهداته فى كتاب . ومن الطريف أن تترجم هذه الباكورة العربية العلمية الجغرافية – أعنى رحلة التاجر سليمان – إلى اللغة الفرنسية وأن تكون – كما قال جوستاف لوبون – أول مؤلف ينشر فى أوربا عن بلاد الصين[1] .

(*) ولد الإدريسى سنة ٤٥٣ وتوفى سنة ٥٦٠ هـ .

(١) حضارة العرب صفحة ٤٦٦ .

وتتسع دائرة النشاط فى الرحلات والبحث الجغرافى فى المحيط العلمى الإسلامى مشرقا ومغربا ، ويكثر التأليف الجغرافى الذى يصل إلينا بعضه ويضيع بعضه الآخر فى جملة ماضاع من الكنوز العلمية التى خلفها الأجداد حتى أن أبا الفداء يذكر فى « تقويم البلدان » من المؤلفين الذين سبقوه ستين عالما .

على أن الأمر الجدير بالاعتبار هو أن الإدريسى بجهده وابتكاره يجىء اسمه على رأس القائمة الكبيرة النفيسة من الجغرافيين المسلمين من حيث الشهرة والدقة والإنجاز العلمى وتصحيح الأخطاء السابقة وإعداد الخرائط المنضبطة التى مثلت قمة علم الخرائط لبضع مئات من السنين .

جغرافيون ورحالة مسلمون :

إن الشريف الإدريسى لم يبدأ من فراغ حين ألف كتبه فى الجغرافية التى أشهرها بل أشهر كتاب جغرافى على الإطلاق « نزهة المشتاق » وإنما اعتمد - فيما اعتمد عليه من مصادر - على كتب الجغرافيين المسلمين السابقين من من مشارقة ومغاربة وأندلسيين ، ولذلك فقد بات من الضرورة أن نعرض لأشهر هذه الكتب ومؤلفيها حتى يستطيع من يهوى مزيدا من المعرفة فى هذا الباب من ناشئتنا أن يرجع إليها متى شاء ، وسوف نحاول ذكرها بترتيبها الزمنى على قدر الاستطاعة . فأما المشارقة فأشهر مؤلفيهم هم :

- أحمد بن إسحاق اليعقوبى المتوفى حوالى ٢٨٤ هـ وقد ألف « كتاب البلدان » .

- عبد الله بن أحمد المشهور بابن خرداذبه المتوفى حوالى ٣٠٠ هـ وقد ألف كتاب « المسالك والممالك » .

- المسعودى المتوفى سنة ٣٤٦ هـ .ألف كتاب « مروج الذهب ومعادن الجوهر » .

- الاصطخرى المتوفى فى السنة نفسها وقد ألف كتابين هما : « مسالك الممالك » « وصور الأقاليم » .

– ابن حوقل المتوفى سنة ٣٨٠ هـ.ألف كتاب « المسالك والممالك » الذى كان أكثر شهرة فى المغرب والأندلس منه فى المشرق .

– المقدسى المتوفى فى السنة نفسها التى توفى فيها ابن حوقل.ألف كتاب « أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم » .

– أبو الريحان البيرونى المتوفى سنة ٤٤٠ هـ وأهم كتبه فى هذا الميدان هو « تحقيق ماللهند من مقولة » .

– ناصر خسرو المتوفى حوالى منتصف القرن الخامس الهجرى وله كتابه « رحلة ناصر خسرو » ويعرف بعنوانه الفارسى « سفر نامه » .

– أسامة بن منقذ المولود سنة ٤٨٨ المتوفى فى سنة ٥٨٤ هـ وله ثلاثة كتب فى موضوعنا هذا هى : « الاعتبار و « الحصون والقلاع » ، و « المنازل والديار » .

ونحن لا نشك فى أن الإدريسى قد اطلع على هذه الكتب جميعا لأنها ألفت قبل مولده ، وذلك باستثناء كتب أسامة بن منقذ ، فإن اطلاعه عليها يكون من باب الترجيح القوى ، فلقد توفى الإدريسى سنة ٥٦٩ هـ على الأرجح ، وكان أسامة بن منقذ آنذاك فى حدود الثمانين،وفى اعتقادنا أنه قد كتب هذه الكتب قبل هذه السن المتقدمة .

فإذا ما مضينا فى ذكر بقية المؤلفين الجغرافيين المشارقة المشهورين ومؤلفاتهم فإننا نرتبهم زمنيا على هذا النحو :

– ياقوت الرومى المتوفى سنة ٦٢٦ وله كتاب « معجم البلدان » ، وكتاب « المشترك وضعا والمفترق صقعا » .

– السائح الهروى أبو الحسن على بن أبى بكر المتوفى سنة ٦١١ هـ وله كتاب « الإشارات إلى معرفة الزيارات » .

– عبد اللطيف البغدادى المتوفى سنة ٦٢٩ هـ وله كتاب « الإفادة والاعتبار بما فى مصر من آثار » .

– شمس الدين زكريا القزوينى المتوفى سنة ٦٨٢ هـ وله كتابان هما : « آثار البلاد وأخبار العباد » ، و« عجائب المخلوقات » .

- شمس الدين الدمشقى المتوفى سنة ٧٢٧ وله كتاب « نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر » .
- ابن فضل الله العمرى المتوفى سنة ٧٤٨ وله كتابه الموسوعى الكبير « مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار » .

وإذا ما عرضنا لمؤلفى الرحلة والجغرافية فى المغرب والأندلس الذين ينتمى الإدريسى إلى زمرتهم وجدناهم من نباهة الشأن وسمو القدر بمكان ، سواء من ناحية ثقافتهم الشخصية ومجهوداتهم الذاتية أو من ناحية قيمة مؤلفاتهم العلمية .

وإنه لأمر طبيعى أن تبدأ ممارسة الرحلة والتأليف فيها فى المغرب والأندلس فى وقت متأخر بعض الشىء عن المشرق وذلك للأسباب الطبيعية الموصولة بالتاريخ والأرض ، فإن استقرار الأمور العامة فى المغرب والأندلس اقتضى بعض الوقت بعد الفتح الإسلامى لتلك البلاد ، ولكن عملية تعويض كبرى قد تمت فى سرعة من الزمن ربما لم تتكرر قبل ذلك فى التاريخ ، فما كاد القرن الرابع يهل على بلاد الأندلس حتى كانت قد ثبتت أقدامها فى الثقافة والعلوم والفنون .

هذا ونحن لم نحاول أن نفرق بين الجغرافيين المغاربة والجغرافيين الأندلسيين ، ذلك أنه لو جاز أن نفعل ذلك فيما يتعلق بالشعراء أو الكتاب فإنه لا يجوز فى نطاق الدراسات الجغرافية والرحلة ، لأن النشاط فى هذا الميدان بدأ متأخرا فى الوقت الذى كان المغرب والأندلس تحت حكم واحد سواء أكان ذلك فى عهد المرابطين أم فى عهد الموحدين ، وحتى فى عهد سلاطين بنى الأحمر فى الأندلس والمرينيين فى المغرب كان هناك ما يشبه الوحدة الثقافية بين البلدين فإذا ما عرضنا لهذه الطائفة من العلماء ومؤلفاتهم واتبعنا فى ذلك العرض الزمنى كانوا على الترتيب التالى :

- أبو حامد الغرناطى المتوفى ٥٦٤ المعاصر للإدريسى ، وأما كتاب أبى حامد فهو « تحفة الألباب ونخبة الإعجاب » ولايزال مخطوطا لم ينشر بعد .
- أحمد بن عمر العذرى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ وله كتاب « نظام المرجان فى المسالك والممالك » والكتاب مفقود لم يعثر له على مخطوطه حتى الآن .

– أبو عبيد البكرى الأندلسى المتوفى سنة ٤٨٧ هـ وله كتابان هما « معجم ما استعجم » ، و « المسالك والممالك » .

– ابن جبير : محمد بن أحمد البلنسى المتوفى سنة ٦١١ وله الرحلة المشهورة التى تحمل اسمه ، وهو قمة فى ميدان الرحلات الإسلامية .

– أبو محمد العبدرى البلنسى المتوفى سنة ٦٨٨ هـ وله « رحلة العبدرى » وهى مطبوعة بالمغرب .

– ابن رشيد السبتى المتوفى سنة ٧٢١ وله كتاب « ملء العيبة فيما جمع بطول الغيبة فى الوجهتين الكريمتين مكة وطيبة » ومعنى العيبة الزنبيل أو الصندوق الذى توضع فيه الملابس .

– أبو البقاء البلوى القنطورى الأندلسى المتوفى سنة ٧٦٥ هـ وله رحلة اسمها « تاج المفرق بتحلية أهل المشرق » مخطوطة .

– ابن بطوطة المتوفى سنة ٧٧٧ هـ صاحب الرحلة المشهورة الممتعة « تحفة النظار فى غرائب الأمصار وعجائب الأسفار » .

– لسان الدين بن الخطيب المتوفى سنة ٧٧٦ هـ والمعروف له فى هذا الميدان ثلاثة كتب هى : « نفاضة الجراب » فى وصف مدن الأندلس وعلمائها و « خطرة الطيف فى رحلة الشتاء والصيف » وهو وصف لرحلته إلى أفريقية مخطوط و « معيار الاختبار » فى مناقب بعض مشاهير الرجال ووصف أشهر مدن الأندلس .

– ابن خلدون المتوفى سنة ٨٠٨ هـ ومعاصر لسان الدين وصديقه لفترة من الزمن وله « المقدمة » و « التاريخ » ويتضمن كل من الكتابين الكثير من المعلومات الجغرافية والتعريف بكثير من علماء الرحلة والجغرافية .

الإدريسى وثقافته :

ولد أبو عبد الله الشريف محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس فى سبتة[٢] من المغرب العربى سنة ٤٩٣ هـ ١٠٠٠ م من أسرة ينتهى نسبها إلى

(٢) ذكر جوستاف لوبون فى كتابه حضارة العرب أن الإدريسى ولد فى الأندلس وهذا خطأ والصواب ماذكرنا .

الحسن بن على بن أبى طالب ، فهو والأمر هكذا من فروع الدوحة النبوية المباركة ، وهو من ناحية أخرى من أسرة ملوكية مارست الحكم والسلطان أكثر من مرة . فجدةِ الثانى إدريس بن يحيى هو أحد أمراء الدولة الحمودية فى الأندلس وقد كان سلطانا على مالقة وما حولها ، وكذلك كان جده الحادى عشر إدريس بن عبد الله ابن الحسن بن الحسن بن على أميرا على المغرب ومنشئا لدولة الأدارسة،وكان هذا النسب الملكى سببا رئيسيا فى أن يجعل الشريف يميل إلى الإقامة فى صقلية على عهد ملكها (روجر » حسبما سوف نفصل القول بعد قليل .

وكان الإدريسى واسع الثقافة أديبا شاعرا مؤرخا ، صيدليا ، عالما بالنبات وكان قبل ذلك وبعده جغرافيا نابها حتى استحق بجدارة لقب شيخ الجغرافيين المسلمين .

لقد تلقى الشريف علومه الأولى فى مسقط رأسه سبتة ، ثم لم يلبث أن شد الرحال إلى قرطبة عاصمة الثقافة ومناط المعارف فى ذلك الزمان ، فنهل من معين العلم القدر الذى ساعدته عليه عقليته الفذة وملكته الخصيبة ، ولكن طابع قرطبة الأدبى قد سيطر عليه بحيث نلمس العبارة الأنيقة والجملة المشرقة تفرض نفسها على أسلوبه حين يكتب ، سواء أكانت كتابته علمية أم أدبية .

على أن الإدريسى لم يهمل أمر الشعر ، فقد أثرت عنه مقطوعات شعرية رقيقة ولكن الأمر الطريف أن أكثر معانيها مرتبطة بالأسفار والتجوال والاغتراب والترحال فكانت هذه المقطوعات خير معبر عن نفسية الرجل واهتماماته ، فمن شعره فى هذا المجال :(٣)

لَيْتَ شعْرِى أَيـنَ قَبْرِى ضاعَ فى الْغُرْبةِ عُمْرِى
لمْ أَدَعْ للعَيْنِ ما تَشْتَاقُ فى بَرّ وبَحر
وخبرتُ النـاسَ والأرضَ لـدى خيرٍ وشرّ
لمْ أجـدْ جاراً ولا داراً كما فى طـىّ صدرى
فكأنّـى لم أسِرْ إلا بميْتٍ أو بِقَفْرِ

(٣) الوافى بالوفيات ١٦٤ .

ومن شعره فى نفس المعنى قوله :

دَعْنِى أَجُل ما بدتْ لى سفينة أو مَطِيَّهْ
لاَ بُدَّ يقطع سَيْرِى أُمْنِيّة أو مَنِيَّهْ

ولقد ترك الإدريسى عددا من المؤلفات أهمها كتابه العظيم « نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق » الذى ألفة لروجر ملك صقلية ، كما ألف كتابا آخر فى نفس الغرض ولكنه هذه المرة ألفة لغليوم الأول الذى ملك صقلية بعد والده روجر . ولقد عرف هذا الكتاب الثانى بعدة أسماء مثل « روض الأنس ونزهة النفس » أو (روض الفرج ونزهة المهج » أو « الإدريسى الصغير » تمييزا له عن شقيقه الأكبر « نزهة المشتاق » .

وللإدريسى كتاب ثالث فى موضوع لايمت إلى الجغرافية بسبب لأنه خاص بالأدوية والنبات وقد أطلق عليه عنوان (الجامع لصفات أشتات النبات) فيه وصف لثلاثمائة وستين نباتا ، وقد عمد المؤلف فيه إلى ذكر أسماء النبات باللغات المختلفة ، ولذلك فإن الكتاب ذو فائدة وقيمة كبيرة .

الإدريسى يكتب « نزهة المشتاق » :

إن لتأليف هذا الكتاب قصة لا تخلو من طرافة ، ذلك أن تأليفة جرى بتكليف من ملك غير عربى ، بل ملك أنشا ملكه على أنقاض الحكم الإسلامى العربى فى صقلية، إنه روجر الثانى، ملك النورمان الذى يعرفه المؤرخون العرب تارة باسم « أجار » وتارة أخرى باسم « رجار » ولقد عرف روجر الكثير من التسامح تجاه المسلمين الذين آثروا البقاء فى صقلية بعد سقوطها وذهاب حكم الإسلام عنها ، وقد أولع هذا الملك بالمعرفة وتعشق الثقافة مقلدا بذلك ملوك المسلمين فى المشرق والمغرب والأندلس،فأخذ يستدعى إلى بلاطه العلماء من كافة الأقطار بما فى ذلك الأقطار الإسلامية ، وكان معنيا كل العناية بالجغرافية والبلدان وتأليف كتاب دقيق يفى بهذا الغرض بكفاية وإتقان ، فسمع عن العالم المسلم الإدريسى ، فبعث إليه يستقدمه ، وما إن حط الرجل الرحال فى (باليرمو) حتى أحاطه الملك بكل مظاهر التجلة والاحترام إلى

المدى الذى كان يشركه الجلوس معه على أريكة واحدة . يحكى المؤرخ المسلم الكبير صلاح الدين الصفدى قصة روجر والإدريسى والكتاب بشكل موجز طريف على النحو التالى :

« رجار ملك من الفرنج صاحب صقلية هلك بالخوانيق سنة ثمان وأربعين وخمسمائة . ويقال فيه « أجار » بهمزة بدل الراء وجيم مشددة وبعد الألف راء – كان فيه محبة لأهل العلوم الفلسفية . وهو الذى استقدم الشريف الإدريسى صاحب كتاب نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق ، من العدوة إليه ليضع له شيئا فى شكل صورة العالم،فلما وصل إليه أكرم نزوله وبالغ فى تعظيمه . فطلب منه شيئا من المعدن ليدع منه ما يريده ، فحمل إليه من الفضة الحجر وزن أربعائمة ألف درهم فصنع منها دوائر كهيئة الأفلاك وركب بعضها على بعض ثم شكلها له على الوضع المخصوص ، فأعجب بها « رجار » ودخل فى ذلك ثلث الفضة وأرجح بقليل وفضل له ما يقارب الثلثين فتركها له إجازة وأضاف لذلك مائة ألف درهم ومركبا مساقا كان قد جاء إليه من برشلونة بأنواع الأجلاب الرومية التى تجلب للملوك ، وسأله المقام عنده وقال له أنت من بيت الخلافة ومتى كنت بين المسلمين عمل ملوكهم على قتلك ، ومتى كنت عندى أمنت على نفسك فأجابه إلى ذلك ورتب له كفاية لا تكون إلا للملوك . وكان يجىء إليه راكبا بغلة فإذا صار عنده تنحى له عن مجلسه فيأبى فيجلسان معا ، فقال له أريد تحقيق أخبار البلاد بالمعاينة لا بما ينقل من الكتب فوقع اختيارهما على أناس ألبّاء فطناء أذكياء وجهزهم « رجار » إلى أقاليم الشرق والغرب جنوبا وشمالا وسفر معهم قوما مصورين ليصوروا ما يشاهدونه عيانا ، وأمرهم بالتقصى والاستيعاب لما لا بد من معرفته فكان إذا حضر أحد منهم بشكل أثبته الشريف الإدريسى حتى تكامل له ما أراد فجعله مصنفا وهو « كتاب نزهة المشتاق » الذى للشريف الإدريسى » .

إن هذا الطراز من التكريم الذى لقية الإدريسى من الملك « روجر » لم يعرف له مثيل قبل ذلك لدى ملوك الفرنجة ، وإنما هو تقليد للخلفاء المسلمين الذين عنوا بالثقافة واهتموا بالمعرفة واحتفلوا بالعلماء من أمثال الرشيد والمأمون

العباسيين فى المشرق ، وأبى يعقوب المرينى وولده فى المغرب ، وعبد الرحمن الناصر وولده الحكم المستنصر فى الأندلس ، أولئك الحكام العظام الذين لا نشك فى أن « روجر » قد سمع ببعضهم وقرأ عنهم وتعرف على سيرهم وأخبارهم ، لقد كان « روجر » ذكيا وسخيا فى تكريمة للإدريسى ، أما ذكاؤه فهو واضح من استغلال كون الإدريسى من سليل الملوك وتخويفه من احتمال أن يتخلص ملوك المسلمين منه بالقتل لأن فى حياته خطرا على ملك بعضهم ، ومن ثم حبب إليه الإقامة الدائمة فى صقلية ، وواضح أيضا فى المبالغة فى تكريمه وتقريبه منه ، وأما سخاؤه فإن القصة التى قصها الصفدى تغنى عن كل تعبير .

مراحل تأليف الكتاب :

بدأت المرحلة الأولى لتأليف نزهة المشتاق بالدائرة الفضية الضخمة التى نقش عليها الإدريسى الأقاليم السبعة « ببلادها وأقطارها وسيفها وريفها وخلجانها وبحارها ومجارى مياهها ومواقع أنهارها وعامرها وغامرها وما بين كل بلد منها وبين غيرها من الطرقات المطروحة والأميال المحدودة والمسافات المشهودة والمراسى المعروفة » ، وليس ثمة شك فى أن مثل هذه الدائرة كانت عملا فنيا علميا مجيدا ولكنها لم يكتب لها البقاء ، فسرعان ما حطمت فى عهد خلف روجر .

والمرحلة الثانية كانت خارطة كبرى على الورق تحتوى المواد والأسماء والعلامات المبينة على قرص الفضة سالف الذكر .

وكانت المرحلة الثالثة هى تأليف كتاب مطابق لمحتويات الكرة الفضية من الأسماء المرسومة عليها من مدن وأنهار وجبال وطرقات وغيرها بحيث يزداد عليها وصف البلاد والبقاع والأماكن والبحار والجبال والأنهار والصحارى والزروع والغلات والصناعات والتجارات والناس وهيئاتهم ومذاهبهم وملابسهم وعاداتهم ولغاتهم إلى غير ذلك مما يحرص العالم الحصيف على الإحاطة به حتى يخرج كتابه مستكملا أسباب النجاح وافيا بما يتطلبه المنهج العلمى الدقيق الشامل .

وهناك مرحلة رابعة جعلت للكتاب قيمة كبيرة وهى مرحلة الخرائط أو الأطلس فلقد ألحق المؤلف بالكتاب سبعين خريطة لمختلف أصقاع العالم ، وهذه الخرائط تعتبر من أدق الخرائط التى عرفت فى العصور الوسيطة .

منهج الإدريسى فى الكتاب :

اتبع الإدريسى منهجا مبسطا فى ترتيب كتابه ، ولكنه فى الوقت نفسه منهج علمى دقيق التزم فيه الخطوات التالية :

أولا : استهل الكتاب بوصف موجز للأرض ، وهو يقرر أنها كروية ، وأنها معلقة فى الفضاء كالمح فى البيضة ، وأن طول محيطها اثنان وعشرون وتسعمائة ميل .

ثانيا : يصف الأقاليم والبحار والخلجان ويعرج على وصف سطح الأرض وصفا مفصلا فيقسمها إلى سبعة أقاليم ، وهو تقسيم سبقه إليه بعض الجغرافيين اليونان وخاصة بطليموس على وجه التحديد .

ثالثا : تتبلور شخصية الإدريسى المبتكرة المجددة حين يقسم كل إقليم من الأقاليم السبعة إلى عشرة أقسام رأسية ثم ينهض فى وصف كل قسم مبتدئا من الغرب متجها نحو الشرق .

رابعا : يوثق الإدريسى كل قسم من تلك الأقسام التى وصفها بخريطة له بحيث إذا ضمت هذه الخرائط جميعا – وعددها سبعون – بعضها إلى بعض تكونت منها خريطة كبيرة للعالم على شكل مستطيل .

لقد انتهى الإدريسى من تأليف كتابه هذا سنة ٥٤٨ هـ (١١٤٥ م) ذلك الكتاب الذى أسماه « نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق » والذى سماه ابن خلدون فى مقدمته باسم كتاب « روجار »[٤] والذى أسماه كراتشكوفسكى أحيانا باسم « الكتاب الرجارى »[٥] .

---

(٤) المقدمة ص ٨٢ .

(٥) تاريخ الأدب الجغراف ١/٢٨٥ .

وشأن كل عمل علمى ، هناك فصول بلغت من الجودة فى الإعداد والمحتوى مبلغا أقرب إلى الكمال مثل الأقسام التى أفردها المؤلف لأفريقية الشمالية وإسبانيا وصقلية ونواحى إيطاليا ، وسبب ذلك الإتقان فيما يذهب كراتشكوفسكى أن المؤلف اعتمد فيها على الملاحظة الشخصية[٦] .

ومن الفصول الممتازة فى هذا الكتاب وصفه لبلاد الروس ، إذ أن مينورسكى محرر مادة « روس » فى دائرة المعارف الإسلامية يقرر أن أدق وصف لروسيا بعد القرن العاشر هو وصف الإدريسى لها[٧] .

ومن أدق فصول الكتاب ذلك الفصل الذى كتبه عن النيل ومنابعه ، ذلك أنها أول معلومات دقيقة عن منابع النيل والنيجر . يقول الإدريسى « فأما النيل فمبدؤه من جبل عظيم وراء خط الاستواء بست عشرة درجة على سمت الجزء الرابع من الإقليم الأول ويسمى جبل القمر ، ولا يعلم من الأرض جبل أعلى منه ، تخرج منه عيون كثيرة فيصب بعضها فى بحيرة هناك ، وبعضها فى أخرى ثم تخرج أنهار من البحيرتين فتصب كلها فى بحيرة واحدة عند خط الاستواء على عشر مراحل من الجبل ، ويخرج من هذه البحيرة نهران يذهب أحدهما إلى ناحية الشمال على سمته ، ويمر ببلاد النوبة ثم بلاد مصر ، فإذا جاوزها تشعب فى شعب متقاربة يسمى كل واحد منها خليجا ، وتصب كلها فى البحر الرومى عند الإسكندرية ، ويسمى نيل مصر ، وعليه الصعيد من شرقيّه والواحات من غربيّة ويذهب الآخر منعطفا إلى المغرب (يقصد الاتجاه الغربى) ثم يمر على سمته إلى أن يصب فى البحر المحيط ، وهو نهر السودان وأممهم كلهم على ضفتيه »[٨] .

واضح من هذا الوصف الدقيق أن الإدريسى يتحدث عن بحيرتى البرت والبرت إدوارد الحاليتين ، ثم بحيرة فكتوريا الحالية التى ينبع منها نهر النيل ونهر النيجر ، وهذا النهر الثانى أسماه الإدريسى نهر السودان يعنى النهر الذى يعيش

---

(٦) تاريخ الأدب الجغراف ٢٨٥/١ .

(٧) دائرة المعارف الإسلامية مادة « روس » .

(٨) مقدمة ابن خلدون ص ٨١/٨٠ .

على ضفتيه الزنوج إذ المفهوم من السودان بداهة هو اللون وليس القطر السودانى العزيز .

لقد نال متن الكتاب تقدير العلماء المنصفين وإعجابهم ، وإن عالما مثل جوستاف لوبون يقول: « من كتب الإدريسى التى ترجمت إلى اللاتينية تعلمت أوربا علم الجغرافية فى العصور الوسطى »[٩] ويقول فى مكان آخر من كتابه: « لولا إصرار الأوربيين الخاص على أحقادهم الموروثة التى لاتزال باقية حيال الإسلام لتعذر إيضاح السبب فى إنكار علماء كبار فى الجغرافية مثل فيفيان دوسان مارتان لما حققه العرب من إنجازات واكتشافات فى الجغرافية[١٠] .

هذا بعض ماكان من أمر متن الكتاب ، غير أن الخرائط الملحقة به جديرة هى الأخرى بأن تلاحقه فى مضمار السبق ، فلقد كانت بصفة أساسية عاملا أكاديميا من عوامل توثيق الكتاب،فليس من النهج العلمى فى شيء أن يصدر كتاب فى الجغرافية وقد تعري من خرائط تلحق به، وهذا ما تنبه إليه الإدريسى كما تنبه إليه علماء جغرافيون مسلمون سابقون ، وهذه بعض الملاحظات الهامة حول خرائط الكتاب :

أولا : لاحظ كراتشكوفسكى أن الاسماء الموجودة على الخرائط ترد فى صورة أصح وأقوم مما هى عليه فى المتن[١١] . وتعليلنا لذلك ربما عاد إلى النساخ الذين كثيرا ما يحرفون المسميات عند النسخ ، فتحدث المفارقات بين ماهو فى المتن وما هو فى الخريطة .

ثانيا : أن خرائط الإدريسى – أو بعبارة علماء الجغرافية – أن تاريخ الكارتوغرافيا المقترنة باسم الإدريسى تعتبر الأوج الذى بلغه فن رسم الخرائط الجغرافية عند العرب ، ويذهب الجغرافيون الفرنجة إلى وجوب اعتبار أطلس

---

(٩) حضارة العرب ص ٤٧٠ .

(١٠) المصدر نفسه ص ٣٧١ .

(١١) تاريخ الأدب الجغراف ١ – ٢٨٩ .

الإدريسى أهم أثر للكارتوغرافيا العربية ، بل لعله أهم أثر لكارتوغرافيا العصور الوسطى بأجمعها[١٢] .

ثالثا : توكيدا لهذا الرأى السابق نجد أن خريطة الإدريسى التى اشتملت على منابع النيل والبحيرات الاستوائية من أكثر الخرائط دقة ، إذ أنها تثبت أن معارف العرب عن أفريقية معارف دقيقة أصيلة ، لأن الأوربيين لم يكتشفوا هذه المناطق إلا فى العصور الحديثة ، فقد رسم الإدريسى الخريطة بدقة وأظهر البحيرات الصغيرة والكبيرة فى موضعها فضلا عن بداية نهرى النيل والنيجر .

ومجمل الرأى فى هذا الشأن أن جميع العلماء الأوربيين يوافقون « أمارى » فى اعتباره كتاب « نزهة المشتاق » أفضل رسالة فى الجغرافية عن العصور الوسطى سواء من الشرق أو الغرب . ويضيف « ريخت » إلى هذا الرأى قوله : وعلى هذا الحكم يقف الآن إجماع آراء المستعربين ومؤرخى الجغرافيا على السواء [١٣] .

مراجع الكتاب :

كان الإدريسى من الوعى والذكاء بحيث اختط لنفسه منهجا مبتكرا فى تأليف كتابه العظيم . لقد كان الجغرافيون المسلمون يعتمدون على أنفسهم فى التأليف اعتمادا كليا باستثناء قلة منهم عمدت إلى النقل والاقتباس ، وأما الإدريسى فقد اعتمد الأساليب الآتية :

أولا : الاعتماد على كتب الجغرافيين المسلمين الثقات مثل المسعودى فى مروج الذهب ، والجيهانى الذى لم يعثر على كتابه ولكنه كان موجودا بطبيعة الحال بين يدى الإدريسى ، وابن خرداذبة فى كتاب « المسالك والممالك » وابن حوقل فى « المسالك والممالك » والعذرى فى كتاب « نظام المرجان فى المسالك والممالك » واليعقوبى فى « كتاب البلدان » ، وقدامة بن جعفر فى « كتاب الخراج » ، وهى فى جملتها كتب أشرنا إلى أكثرها فى مستهل هذا الموضوع ،

---

(١٢) ميتزك ص ١٦٦ .

(١٣) تاريخ الأدب الجغرافى ٢٩٤/١ .

ولكن ربما سأل سائل عن العلة فى استعانة الإدريسى بكتاب « الخراج لقدامة » والحقيقة أن صديقنا العالم الأستاذ محمد عبد الغنى حسن يعفينا من الإجابة على هذا الاستدراك بقوله : « لم يكن قدامة جغرافيا حتى يفيد منه الشريف الإدريسى ، ولكن كتابه فى الخراج يفيد فى معرفة البريد والسكك والطرق إلى نواحى المشرق والمغرب والمسافات بين البلاد ، ويعتبره بعض الباحثين تتمة هامة لكتاب ابن خرداذبه إذ كثيرا ما يساعد فى تحقيق نقاط عديدة فيه لأنه يعتمد فى أغلب الأحوال على الوثائق الرسمية »[١٤] .

ثانيا : المعاينة ، فقد كان الإدريسى يرتحل كغيره من الجغرافيين ولا شك أنه سجل العديد من فصول كتابه عن طريق المعاينة وبخاصة الفصول الخاصة بأفريقية الشمالية وإسبانيا وصقلية وبعض نواحى إيطاليا .

ثالثا : المساءلة والسماع ، وهما مصدر من أهم مصادر « نزهة المشتاق » ، ذلك أن الإدريسى كان يكثر من مساءلة الرحالة والاستفهام من الحجاج ، كما كان يستمع إلى روايات التجار العرب والهنود والإغريق والفرنجة ، وعلى سبيل المثال إن فكرته عن أهم المراكز والطرق التجارية فى رومانيا قد جاءت عن هذا السبيل .

رابعا : البعثات الخاصة ، فقد وقع اختيار الإدريسى فى بداية مشروعه هذا على أناس أذكياء عقلاء مستنيرين ، وجهزهم بمساعدة الملك بوسائل الرحلة ، وطلب إليهم الانتشار فى الأماكن والأقاليم التى كان فى حاجة إلى مزيد من المعرفة عنها ، وزودهم فى نفس الوقت بمصورين يرافقونهم وأوصاهم بالدقة فى تسجيل معلوماتهم وحسن الاستقصاء ، ولما عادوا إلى صقلية كانت حصيلة معلومات كل منهم تشكل جانبا طيبا من مصادر هذا الكتاب .

نماذج من الكتاب :

كان وصف المدن من أدق ما عبر عنه الإدريسى فى نزهة المشتاق ، فمن

---

(١٤) الشريف الإدريسى ١١٦ .

المدن التى أجاد وصفها طليطلة ، وماردة ، وسبتة مسقط رأسه وروما وبلرمو ، كما أجاد وصف المساجد والكنائس والقناطر والأسواق .

وصف الإدريسى لطليطلة :

« مدينة طليطلة من طلبيرة شرقا ، وهى مدينة عظيمة القطر ، كثيرة البشر حصينة الذات ، لها أسوار حسنة ، ولها قصبة فيها حصانة ومنعة . وهى أزلية من بناء العمالقة . وقليلا ما رئى مثلها إتقانا وشماخة بنيان . وهى عالية الذرى ، حسنة البقعة ، زاكية الرقعة ، وهى على ضفة النهر الكبير المسمى تاجه ، ولها قنطرة من عجيب البنيان ، وهى قوس واحدة ، والماء يدخل تحت ذلك القوس كله بعنف وشدة جرى . ومع آخر القنطرة ناعورة ، ارتفاعها فى الجو تسعون ذراعا ، وهى تصعد الماء إلى أعلى القنطرة ، والماء يجرى على ظهرها ، فيدخل المدينة . ومدينة طليطلة كانت فى أيام الروم دار مملكتهم وموضع قصدهم ، ووجد أهل الإسلام فيها عند افتتاح الأندلس ذخائر كادت تفوق الوصف كثرة ، فمنها أنه وجد بها سبعون تاجا من الذهب مرصعة بالدرّ وأصناف الحجارة الثمينة ، ووجد بها ألف سيف مجوهر ملكى ووجد بها من الدر والياقوت أكيال وأوساق (حمول) ووجد بها من أنواع آنية الذهب والفضة ما لا يحيط به تحصيل ، ووجد بها مائدة سليمان بن داود (كذا) وكانت فيما يذكر من زمردة ، وهذه المائدة اليوم فى مدينة رومة ! ولمدينة طليطلة بساتين محدقة بها ، وأنهار جارية مخترقة ، ودواليب دائرة وجنات يانعة وفواكه عديمة المثال ، لا يحيط بها تكييف ولا تحصيل ، ولها من جميع جهاتها أقاليم رفيعة وقلاع منيعة تكنفها » .

وصف الإدريسى لمسقط رأسه سبتة :

« فأما مدينة سبتة فهى تقابل الجزيرة الخضراء ، وهى سبعة أجبال صغار متصلة بعضها ببعض معمورة . طولها من المغرب إلى المشرق نحو ميل . ويتصل بها من جهة الغرب ، وعلى ميلين منها ، جبل موسى . وهذا الجبل منسوب لموسى بن نصير وهو الذى كان على يديه افتتاح الأندلس فى صدر الإسلام .

وتجاوره جنات وبساتين وأشجار وفواكه كثيرة ، وقصب السكر ، واترج يتجهز به إلى ماجاور سبتة من البلاد ، لكثرة الفواكه بها . ويسمى هذا المكان الذى جمع هذا كله : بليونش . وبهذا الموضع مياه جارية ، وعيون مطردة ، وخصب زائد ، ويلى المدينة من جهة المشرق جبل عال يسمى : جبل المنية ، أعلاه بسيط ، وعلى أعلاه سور بناه محمد بن أبى عامر عندما جاز إليها من الأندلس ، وأراد أن ينقل المدينة إلى أعلى هذا الجبل فمات عند فراغه من بنيان أسوارها . وعجز أهل سبتة عن الانتقال إلى هذه المدينة المسماة بالمنية ، فمكثوا فى مدينتهم ، وبقيت « المنية » خالية ، وأسوارها قائمة وقد نبت حطب الشعراء فيها . وفى وسط المدينة بأعلى الجبل عين ماء لطيفة لكنها لاتجف البتة . وبمدينة سبتة مصايد للحوت ، ولايعدلها بلد فى إصابة الحوت وجلبه ، ويصاد بها من السمك نحو مائة نوع ، ويصاد بها السمك المسمى بالتنين الكبير ، وصيدهم له يكون زرقا بالرماح » .

وصف مسجد قرطبة :

يصف الإدريسى مدينة قرطبة العتيدة ، وكان من البداهة بمكان أن يقف أمام مسجدها الفريد الذى ليس له قرين فى مساجد الإسلام من حيث جمال التصميم وفخامة العمارة وأناقة الزخرفة وضخامة المئذنة ، ولقد حول الإسبان المسجد إلى كنيسة بعد نكبة المسلمين فى إسبانيا ، ولايزال كذلك عندما زرناه قبل سنوات قليلة ، ومن المؤسف أنه بهذا التحويل أصبح لاهو بالكنيسة ولا هو بالمسجد ، وعلى الرغم من تحويل المئذنة إلى برج يحمل عددا من الأجراس تزن مئات عديدة من الأطنان ، فلا يزال هذا البرج يعلن عن نفسه كمئذنة سامقة فى عنان السماء كان الأذان ينطلق منها خمس مرات فى اليوم مئات من السنين،ومرة أخرى على الرغم من تحويل المسجد إلى كنيسة فإن أهل قرطبة لايزالون يطلقون عليه اسم « المسجد »

يقول الإدريسى فى وصف المسجد : « وفيها المسجد الجامع الذى ليس بمساجد المسلمين مثله بنية وتنميقا وطولا وعرضا ، وطول هذا المسجد مائة باع مرسلة ، وعرضه ثمانون باعا ، ونصفه مسقف ، ونصفه صحن للهواء ،

وعدد قسى (أقواس) مسقفه تسعة عشر قوسا ، وفيه من السوارى ، أعنى سوارى مسقفه بين أعمدته وسوارى قبلته صغارا وكبارا مع سوارى القبة الكبرى وما فيها ، ألف سارية ، وفيه مائة وثلاث عشرة ثريا للوقيد ، أكبر واحدة منها تحمل ألف مصباح وأقلها تحمل اثنى عشر مصباحا » . وفى وصف قبلة المسجد التى بلغ الفن الزخرفى فيها أوجه يقول الإدريسى:« ولهذا المسجد الجامع قبلة يُعْجِز الواصفين وَصْفُها ، وفيها إتقان يبهر العقول تنميقها ، وكل ذلك من الفسيفساء المذهب والملون ».

وصف مدينة بلرم (بلرمو):

مدينة بلرم هى عاصمة صقلية قديما وحديثا ، وقد وصفها الإدريسى إبان إقامته فيها على عهد الملك روجار ، وكانت جيوش النورمان قد اكتسحتها وأسقطت الحكم الإسلامى الذى ظل بها ثلاثة قرون رأت فيها صقلية والجنوب الإيطالى ألوانا من حضارة الإسلام ليست لهما بها سابق عهد من قصور ومبان ومساجد وجامعات وأسواق وحمامات ، ولم يكن النورمان أنزلوا بها من التخريب ما فعله الإسبان بمدن الأندلس ومبانيها وقصورها ومساجدها إذ إن الإدريسى يصفها ، ولكنه يبدو متحرزا بعض الشىء لأنه يقيم فى بلاط ملك غير مسلم ، ولكنه ملك متمدين يقدر العلوم الإسلامية والعلماء المسلمين الذين كان يدعوهم للعيش فى بلاطة . يتحدث الإدريسى عن مدينة بلرم واصفا إياها بقوله : « إن بها أحسن المبانى التى سارت الركبان بنشر محاسنها فى بنائها ودقائق صناعاتها وبدائع مخترعاتها . وهى على قسمين : قصر وربض ، فالقصر هو القصر القديم المشهور فخره فى كل بلد وإقليم ، وهو فى ذاته على ثلاثة أسمطة ، فالسماط الأول يشتمل على قصور منيفة ، ومنازل شامخة شريفة ، وكثير من المساجد والفنادق والحمامات وحوانيت التجار الكبار ، والسماطان الباقيان فيهما أيضا قصور سامية ، ومبان فاخرة عالية » .

تلك أوصاف الإدريسى لبعض المدن فى الآفاق الإسلامية المغربية والأوربية فى إسبانيا وإيطاليا ، وقد لاحظنا أنه يصفها كما رأتها عيناه ، فينقل قارئه من السماع إلى الرؤية ، ومن الخبر إلى الحقيقة .

وصف جزيرة سرنديب :

فإذا ماأراد الإدريسى وصف أقاليم لم يرها ولم تطأها قدماه ، فإنه ينقل عن الثقات من علماء التاريخ والرحلات كالمسعودى أو البيرونى ، إنه يصف جزيرة سرنديب التى تعرف حاليا بسيرالانكا وصفا لطيفا ، جغرافيا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا فى نطاق من الإيجاز فى القول على هذا النحو :

« ومن الجزائر المشهورة فى هذا البحر المسمى هركند ، جزيرة سرنديب ، وهى جزيرة كبيرة مشهورة الذكر ، وهى ثمانون فرسخا فى ثمانين ، وملك هذه الجزيرة يسكن من هذه المدن « أغناها » وهى مدينة القصر ، وبها دار ملكه ، وهو ملك عادل كثير السياسة ، يقظان الحراسة ، ناظر فى أمور رعيته ، حافظ لهم ، وذابّ عنهم » . ويستطرد المسعودى بعد هذا الوصف الذكى الصادر من فكر عالم وليس عن عين سائح قائلا : « وليس يملك أحد من ملوك الهند مايملكه صاحب سرنديب من الدر النفيس ، والياقوت الجليل ، وأنواع الأحجار (الكريمة طبعاً) لأن ذلك موجود فى جبال جزيرته ، وفى أوديتها وبحرها ، وإليها تقصد مراكب أهل الصين ، وسائر بلاد الملوك المجاورين » .

وصف البحار وخيراتها :

كان من الأمور الطبيعية أن يلتفت الإدريسى إلى البحار – وهى تمثل ثلاثة أرباع المعمورة – فيعنى بوصفها من اتساع وأعماق وبعد شطآن وأمواج وأسماك وحيتان وأصداف كما يهتم بوصف الجزر وسكانها وخيراتها إلى غير ذلك مما له صلات بالبحار وبخاصة المحيط الأطلسى . يصف الإدريسى بعض حيوان البحر وفى جملتها حوت العنبر على هذا النحو : « ومن هذا البحر يخرج العنبر الكثير الطيب الرائحة ، وقد توجد منها العنبرة من قنطار وأكثر وأقل ، وهو شيء تقذفه عيون فى قعر البحر مثلما تقذف عيون هيت بالنفط ، فإذا اشتد هيجان الريح رمى به إلى الساحل ، وقد زعم البعض أنه روث دابة ، ولكنه ليس كذلك . ويوجد ببحر الصين والهند دواب كبيرة طولها مائة ذراع

وعرضها أربعة وعشرون ذراعا ، ينبت بظهرها الصخر والذبل ، وقد تتكسر عليه المراكب ، ويحكى البحريون أنهم يهاجمون هذه الدواب بالسهام ، ويحملونها على تغيير طريقها ، ويمسكون الصغار منها ، ويحمون على لحمها القدور ، فيذوب شحما » .

ويصف الشريف الإدريسى صيد اللؤلؤ فى منطقة البحرين بالخليج العربى ، والترتيبات التى يتبعها التجار مع الغواصين ، وخروج المراكب إلى عرض البحر ، وأوقات الغوص ، وإخراج المحار الذى يحتوى على حبات اللؤلؤ إلى غير ذلك بدقة فائقة ، تماما مثلما كان يحدث فى بلدان الخليج حتى عشرين سنة مضت وقبل اكتشاف البترول فى تلك المناطق مما صرف الناس حاليا عن صيد اللؤلؤ ، وأصبح حديث الغوص خبرا يروى وذكرى تسترجع . يقول الإدريسى : « وأهم جزر البحرين جزيرة أوال ، وفى هذه الجزيرة يسكن غاصة اللؤلؤ (يعنى غواصين) فى المدينة التى يصل إليها التجار من جميع أنحاء الأرض ومعهم المال الوفير ، ويترقبون شهورا طوالا موسم الغوص ، ويستأجر التجار الغاصة مقابل جَعْلٍ معلوم يتفاوت مع جودة الصيد واعتقاد التجار بمهارة الغاصة ، ويكون الغوص فى أوغشت وشتنبر (أغسطس وسبتمبر) ، وقبل هذا إذا كانت المياه صافية ، ويصطحب كل تاجر الغواص الذى اكتراه ، وتخرج المراكب جماعة من الميناء فيما ينيف على مائتى دونج ، وهى فلك أكبر من الفلك العادى ، ويقسم التجار سطحها إلى خمس أو ست بلنجات منفصلة ، ومع كل غواص رفيق مساعد اسمه « المصفى » له نصيب فى الكراء . ويخرج من الغاصة أدلاء حذاق يعرفون المواضع ، لأن للأصداف مواضع تغشاها ، تذهب إليها وتخرج منها حسب الوقت وتعرفها ، فإذا خرج الغاصة من جزيرة أوال قادهم الدليل ، حتى إذا وصلوا إلى المواضع المعلومة ، خلع الدليل ملابسه وغاص ونظر ، فإذا وجد المكان مناسبا ، خرج وأمر بطىّ الشراع ورمى الأناجر ، وكذلك تفعل بقية الدوانج ، ويبدأ الغواصون فى العمل » .

وعلى سجيته فى الوصف الدقيق يظل الإدريسى يصف مراحل العمل

والراحة والمبيت فى البحر على ظهور المراكب وتسجيل مايخرج من المحار من لؤلؤ إلى أن يأخذ كل ذى حق حقه .

رحلة الإخوة المغررين :

« من مدينة لشبونة كان خروج المغررين فى ركوب بحر الظلمات ليعرفوا مافيه وإلى أين انتهاؤه كما مر ذكرهم ولهم بمدينة لشبونة بموضع من قرب الحمة درب منسوب إليهم يعرف بدرب المغررين إلى آخر الأبد . وذلك أنه اجتمع ثمانية رجال ، كلهم أبناء عم ، فأنشأوا مركبا حمالا أدخلوا فيه من الماء والزاد ما يكفيهم لأشهر . ثم دخلوا البحر فى أول طاروس الريح الشرقية ، فجروا بها نحوا من ١١ يوما فوصلوا إلى بحر غليظ الموج ، كدر الروائح كثير التروش ، قليل الضوء . فأيقنوا بالتلف فردوا قلاعهم فى اليد الأخرى ، وجروا فى البحر فى ناحية الجنوب ١٢ يوما ، فخرجوا إلى جزيرة الغنم ، وفيها من الغنم ما لايأخذه عدّ ولا تحصيل ، وهى سارحة لا راعى لها ، ولا ناظر إليها ، فقصدوا الجزيرة فنزلوا بها فوجدوا عين ماء جارية وعليها شجرة تين برى ، فأخذوا من تلك الغنم فذبحوها ، فوجدوا لحومها مرة لا يقدر أحد على أكلها فأخذوا من جلودها ، وساروا مع الجنوب ١٢ يوما إلى أن لاحت لهم جزيرة ، فنظروا فيها إلى عمارة وحرث ، فقصدوا إليها ليروا ما فيها فما كان غير بعيد حتى أحيط بهم فى زوارق هناك ، فأخذوا وحملوا فى مركبهم إلى مدينة على ضفة البحر ، فأنزلوا بها فى دار ، فرأوا رجالا شقرا زعرا شعور رؤوسهم ، شعورهم سبطة ، وهم طوال القدود ، ولنسائهم جمال عجيب ، فاعتقلوا فيها فى بيت ثلاثة أيام ، ثم دخل عليهم فى اليوم الرابع رجل يتكلم باللسان العربى ، فسألهم عن حالهم وفيما جاءوا ، وأين بلدهم ، فأخبروه بكل خبرهم ، فوعدهم خيرا ، وأعلمهم أنه ترجمان الملك . فلما كان فى اليوم الثانى من ذلك اليوم أحضروا بين يدى الملك ، فسألهم عما سألهم الترجمان عنه فأخبروه بما أخبروا به الترجمان بالأمس ، من أنهم اقتحموا البحر ليروا ما به من الأخبار والعجائب ، ويقفوا على نهايته . فلما علم الملك ذلك ضحك ، وقال للترجمان : خبر القوم أن أبى أمر قوما من عبيده بركوب هذا البحر ، وأنهم

جروا فى عرضه شهرا ، إلى أن انقطع عنهم الضوء ، وانصرفوا من غير حاجة ولافائدة تجدى ، ثم أمر الملك الترجمان أن يعدهم خيرا ، وأن يحسن ظنهم بالملك ، ففعل . ثم صرفوا إلى موضع حبسهم ، إلى أن بدا جرى الريح الغربية ، فعمربهم زورق ، وعصبت أعينهم وجرى بهم فى البحر برهة من الدهر . قال القوم : قدرنا أنه جرى بنا ثلاثة أيام بلياليها حتى جىء بنا إلى البر ، فأخرجنا وكتفنا إلى خلف ، وتركنا بالساحل إلى أن تضاحى النهار ، وطلعت الشمس ونحن فى ضنك وسوء حال ، من شدة الإكتاف حتى سمعنا ضوضاء وأصوات الناس ، فصحنا بأجمعنا فجاء القوم إلينا فوجدونا بتلك الحال السيئة فحلونا من وثاقنا وسألونا فأخبرناهم بخبرنا ، وكانوا برابر ، فقال لنا أحدهم أتعلمون كم بينكم وبين بلدكم ؟ فقلنا : لا، فقال : إن بينكم وبين بلدكم مسيرة شهرين . فقال زعيم القوم : واسفى ، فسمى المكان الى اليوم « آسفى » وهو المرسى الذى فى أقصى المغرب » .

ولمناسبة ذكر الإدريسى لقصة « الإخوة المغررين » فإننا لا نود أن نترك الأمر هكذا بدون أن نشير إلى ما أثارته هذه القصة من جدال يجمع بين الطرافة والجدية،فقد ذهب فريق من العلماء العرب المعاصرين إلى أن هذه القصة كانت الأداة التى شجعت كولومبوس على اكتشاف أمريكا وشاركهم فى ذلك بعض المستشرقين ، فى حين ذهب فريق آخر إلى معارضة هذا الرأى .

ولقد أفرد صديقنا الأستاذ محمد عبد الغنى حسن فى كتابه عن الشريف الإدريسى فصلا لهذا الجدل .

إن فى مقدمة من يذهبون إلى فضل العرب فى المساعدة على اكتشاف أمريكا الأمير شكيب أرسلان الذى يقرر أن كريستوف كولومبوس لم يكن يجهل قصة المغررين هذه ، واستنتج أن وجود بر أو أرض كبيرة خلف بحر الظلمات أمر لا بدّ منه .

ومن هذا الفريق أيضا الأب أنستاس الكرملى الذى جعل هذه القصة أساسا لبحث جيد فى مجلة المقتطف المصرية سنة ١٩٤٥ تحت عنوان « عرف العرب أمريكا قبل أن يعرفها أبناء الغرب » .

ويميل المؤرخ المرحوم الدكتور زكى محمد حسن إلى هذا الرأى وإلى أن كريستوف كولومبوس كان يعرف هذه القصة كما كان يعرف قصصا أخرى لتجار عرب حاولوا الانتصار على المحيط وكشف غوامضه .

ويستنتج أستاذنا أحمد أمين فى كتابه ظهر الإسلام أن العرب كانوا أسبق فى اكتشاف أمريكا لولا سوء الظروف التى منعت من نجاحهم .

ويسير فى نفس السبيل الأستاذ عبد الله بن العباس الجرارى ، ويكتب بحثا بعنوان « اكتشاف بعض أجزاء الأرض المعروفة بالعالم الجديد » ويحاول الأستاذ الجرارى إثبات رأيه بدليل علمى بالإضافة إلى الأخبار التاريخية ، ويستند إلى رأى للدكتور جيفرسن الأستاذ بجامعة « ويتووتر ستراند » الأمريكية يقرر فيه أن العرب هم الذين اكتشفوا أمريكا قبل كولومبوس بنحو ثلاثة أو أربعة قرون ، ومن أدلته على ذلك أن المزروعات الأفريقية دخلت أمريكا على يد العرب .

ومن الأجانب الذين يشاركون علماءنا آراءهم العالم الفرنسى « جوتيه » الذى يقرر أن تحقيق الدوران حول أفريقية بواسطة « فاسكو دى جاما » وكشف أمريكا على يد « كولومبوس » كان متعذرا بدون ارتقاء علم الجغرافية عند العرب ، وأن هذين الكشفين العظيمين تحققا بعقول العرب ومواردهم وأشخاصهم تحت إمرة النصارى .

أما العلماء الذين رفضوا الربط بين هذه القصة واكتشاف أمريكا فرأوا أن هذه القصة إما أن تكون من التراث الشعبى وإما أن تكون حقيقة واقعية غير أن الإخوة وصلوا إلى بعض جزر المحيط القريبة .

ومهما كان الأمر فلنعد إلى الإدريسى لكى نقرر أنه من الرواد المسلمين الكثيرين الذين تخصصوا فى فنون المعرفة المختلفة ، وبلغوا فيها [illegible] ، وحققوا للعقلية الإسلامية ثبات وجودها ، ومضاء إنجازاتها ، وحقيقة ريادتها للعلوم والفنون ، لفترة العصور الوسيطة جميعا .

أهم المصادر والمراجع

- نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق للإدريسى ط مصر ، ط إيطاليا .
- حضارة العرب لجوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر .
- وفيات الأعيان لابن خلكان، ط الثقافة بيروت .
- الوافى بالوفيات المحقق بإشراف المعهد الألمانى بيروت .
- مقدمة ابن خلدون، طبعات مختلفة .
- تاريخ الأدب الجغرافى لكراتشوفسكى، ط الجامعة العربية .
- تاريخ الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى لآدم متز، ترجمة الدكتور محمد أبو ريدة ، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر .
- الشريف الإدريسى لمحمد عبد الغنى حسن ، ط دار المعارف مصر .
- معجم البلدان لياقوت الرومى ، ط دار صادر بيروت .
- ظهر الإسلام للأستاذ أحمد أمين ، ط دار الكتاب العربى ، بيروت .
- الرحالة العرب للدكتور محمد زكى حسن .
- اكتشاف بعض أجزاء الأرض المعروفة بالعالم الجديد لعبد الله بن العباس الجرارى .
- عرف العرب أمريكا قبل أن يعرفها أبناء الغرب للأب أنستاس الكرملى، بحث بمجلة المقتطف ١٩٤٥ .
- دائرة المعارف الإسلامية مادة الإدريسى .
- تقويم البلدان للسلطان أبى الفداء .

الفصل الخامس

ابن خلدون ونظرياته

- علم التاريخ وأثره فى نظرية العمران
- نظرية العمران البشرى والاجتماع الإنسانى
- نظرية العمران إسلامية الأسس والتكوين
- ابن خلدون يأخذ عن ابن النفيس

علم التاريخ وأثره فى نظرية العمران

- علم التاريخ هو أساس علم الاجتماع
- منهج ابن خلدون التاريخى

علم التاريخ وأثره فى نظرية العمران

ذاعت شهرة ابن خلدون(*) واستفاض صيته لارتباط اسمه بنظرية جليلة استحدثها وأطلق عليها « علم العمران البشرى » أو الاجتماع الإنسانى ، ولقد اهتم الدارسون الأوربيون والعرب بهذه النظرية اهتماما كبيرا واحتفلوا بصاحبها كما لم يحتفلوا بعالم مسلم من قبل ، ولهذا فمن الأمور النادرة أن تجد مستشرقا - على الرغم من امتداد أرض الاستشراق من روسيا شرقا إلى أمريكا غربا - لم يكتب عن ابن خلدون ، ثم قام بعض تلامذة المستشرقين من أبناء جلدتنا فى متابعة أساتذتهم فى الاهتمام بابن خلدون ومستحدثاته الفكرية ، ولقد تمنينا لو قمنا نحن المسلمين بعامة والعرب بخاصة بادئ ذى بدء بالاحتفال بابن خلدون قبل أن يسبقنا علماء الغرب إلى ذلك ، لأن كثيرين من هؤلاء قد لووا عنق بعض الآراء الخلدونية وطوعوها لأهوائهم ، فمنهم من جعله « تقدميا » اشتراكيا ، ومنهم من جعله سلفيا ، ومنهم من جعله عدوا للعرب مستصغرا لشأنهم حاملا عليهم حاطاً من قدرهم،ومنهم من حاول انتزاعه من ثقافته الإسلامية انتزاعا ، ولكن منهم كذلك من أعطى الرجل حقه من التقدير ووفّاه قدره من الإجلال ، دارساً فكره فى سماحة وتجرد ، عاكفاً على آثاره فى نصفة وحياد .

لقد التفت الدارسون إلى العمران الإنسانى الذى احتفل ابن خلدون بدراسته احتفالا أفضى به إلى أن يكون علما جديدا هو « علم الاجتماع » وهم أصحاب حق فى ذلك ، ولكن عدداً غير قليل من هؤلاء الدارسين أغفلوا بقدر أو بآخر أن الأداة التى توسلها ابن خلدون إلى الوصول إلى نظريته الجديدة أو علمه الجديد هى علم التاريخ بعد تجريده من الأخبار الخاطئة والأحداث الزائفة .

(*) ولد فى تونس سنة ٧٣٢ وتوفى فى القاهرة سنة ٨٠٨ .

• علم التاريخ هو أساس علم الاجتماع

عمد ابن خلدون عند أوليات تسجيل أفكاره إلى الاهتمام بعلم التاريخ والتركيز على خطورته باعتباره الأساس الراجح للنظرية الجديدة التى اهتدى إليها والتى أسماها علم الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى . إن ابن خلدون يشير إلى ذلك فى خطبة «المقدمة» ويمضى قدما منشئا فصولا نفيسة المحتوى ، يضع لها عناوين على جانب من الإثارة ، لكى ينبه عقول الباحثين ويلفت أنظار الدارسين إلى تلك العناية القصوى بعلم التاريخ تقييما وفلسفة وتصويبا ، تمهيدا إلى طرق باب نظريته الجديدة ، واستشراف غاياتها ، والدلوف إلى ساحاتها . لقد لقى علم التاريخ – والأمر كذلك – اهتماما كبيرا واحتفالا عريضا إن يكونا أصغر حجما مما لقيه « العمران البشرى » فإنهما ليسا أقل قيمة ولا أخفت صوتا ولا أدنى بيانا .

لقد انتهج ابن خلدون أسلوبا أدبيا أنيقا عمد فيه إلى اصطناع المحسنات البديعية والإيقاعات الموسيقية حين تحدث عن علم التاريخ فى مستهل « المقدمة » من منطلق مفهومه الجديد لهذا العلم الجليل ، فقال بعد أن حمد الله تعالى ومجد ذاته ، وبعد أن صلى على النبى وآله وصحبه : « إن فن التاريخ من الفنون التى تتداوله الأمم والأجيال ، وتشد إليه الركائب والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقيال ، وتتساوى فى فهمه العلماء والجهال ، إذ هو فى ظاهره لايزيد على إخبار عن الأيام والدول . والسوابق من القرون الأول ، تنمو فيه الأقوال ، وتضرب فيه الأمثال ، وتطرف به الأندية إذا غصّها الاحتفال ، وتؤدى لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال ، واتسع للدول فيها النطاق والمجال ، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال ، وحان منهم الزوال . وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق ، وجدير بأن يعدّ فى علومها وخليق» .

تلك أفضال علم التاريخ كما سطرها ابن خلدون باختصار شديد فى مستهل « المقدمة » وهذا هو تقديره لهذا العلم الجليل ، وإن كان أسلوب السجع الذى

عمد العالم الكبير إلى اصطناعه فى هذا التقديم أوقعه – دون قصد – فى شيء من الخطأ ، إذ ليس من المعقول أن « يتساوى فى فهمه – أى التاريخ – العلماء والجهال » اللهم إلا أن تكون حكايات تروى وقصص تتداول مما يقع فى نطاق المسلمات ، أو تكون ضرورة السجع أدت إلى ذلك .

ويمضى ابن خلدون فى الحديث عن التاريخ المدون ، معدّداً ألواناً من التحريف شوهت جوانب منه ، وأشكالا من التزييف لحقت به دون أن تفطن إلى ذلك الأجيال المتتابعة فيقول : « وإن فحول المؤرخين فى الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها ، وسطروها فى صفحات الدفاتر وأودعوها ، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وَهِمُوا فيها وأبدعوها، وزخارف من الروايات لفقوها ووضعوها ، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها ، وأدوها إلينا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها . فالتحقيق قليل ، وطرف التنقيح فى الغالب كليل ، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل ، .... ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل ، والحق لايقاوم سلطانه ، والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه ، والناقل إنما هو يملى وننقل ، والبصيرة تنقد الصحيح إذ تمقل ، والعلم يجلو صفحات القلوب ويصقل » .

• منهج ابن خلدون التاريخى

منهج ابن خلدون فى نقد التاريخ دقيق مع استفاضة فى البيان وثراء فى ضرب الأمثال التى يستقيها من الأخبار المسطورة فى كتب المؤرخين السابقين ، ولسبب بعينه يغترف أكثر أمثاله من كتب المسعودى ، ذلك أن المسعودى ذو مكانة خاصة لديه ويعقد العالم الكبير فصلا طويلا عن « فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها » وهو عنوان طويل ولكنه يتضمن إلى دقة المنهج نفيس القول ويشتمل على أصول النقد مع وفرة الأمثال التى يخضعها للنقد التطبيقى فيتهاوى الواحد منها بعد الآخر . فمن تلك الأمثال خبر جيوش بنى إسرائيل حسب إحصاء المسعودى لأعدادها ، ومنها ما ينقله المؤرخون كافة عن أخبار التبابعة ملوك اليمن

وأنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى أفريقية والبربر من بلاد المغرب وما لحق بذلك من ذكر أماكن ليس لها مكان على الحقيقة ، وغزوات يكذبها العقل وترفضها النظرة السليمة .

ولايقف الأمر بابن خلدون عند نقد الروايات التاريخية وتجريحها ثم رفضها ، وإنما يدلف إلى بعض ماذكره المفسرون مثل « إرم ذات العماد » فى سورة الفجر وفى مقدمتهم الطبرى والثعالبى والمسعودى ، ويورد ابن خلدون وصفهم لإرم ذات العماد ، ويسمه بالخرافات ويتهمهم بالهذيان ، ويمضى ابن خلدون على رسله فى هذا الفصل فيورد نماذج من أخبار المؤرخين وآراء المفسرين ويخضعها لمنهجه النقدى الدقيق وينتهى إلى تكذيبها ثم رفضها[1] .

على أن ابن خلدون لم يكتف فى حديثه عن التاريخ والمؤرخين وأخطائهم وضرب الأمثال عند الفصل سالف الذكر ، ولكنه كان يعمد إلى ذلك أيضا فى الفصول التى تحمل عناوين متصلة الأسباب بالعمران ، ففى الفصل الذى عقدهعن « طبيعة العمران فى الخليقة » يعود لكى يسهب فى القول عن التاريخ باعتبار أنه خبر عن الاجتماع الإنسانى ، أى أن التاريخ هو وسيلة كل إنسان للتعرف على المجتمعات الإنسانية من خلال دقة الخبر وصدق الرواية وإلا فإن مايبنى على الخطأ يتحتم كونه زيفاً ، ويعود ابن خلدون لكى يستعرض أمثلة من أخبار التاريخ ووقائعه حسبما رواها بعض المؤرخين ، ويخضعها للأسس النقدية التى وضعها ثم ينتهى – كما انتهى فى الماضى – إلى رفضها.إنه يذكر خبرا رواه المسعودى عن الإسكندر الأكبر حين فتح مصر وأراد بناء الإسكندرية فصدته دواب البحر عن بنائها ، فاتخذ صندوق الزجاج وغاص فيه إلى قعر البحر حتى صور تلك الدواب الشيطانية التى رآها وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ونصبها حذاء البنيان ففرت الدواب . لقد حلل ابن خلدون هذه الرواية بأساليب شتى وانتهى إلى أنها حديث خرافة مستحيلة[2]

وهناك أمثلة أخرى كثيرة مما جرى ذكره على أقلام المؤرخين المشهورين

---

(١) راجع الفصل المذكور فى المقدمة صفحات ٩ ومابعدها ط الثالثة بيروت .

(٢) المصدر السابق ص ٣٦ .

مثل المدينة المسماة « ذات الأبواب » المشتملة على عشرة آلاف باب ، ومدينة النحاس التى ظفر بها موسى بن نصير بصحراء سجلماسة ، وتمثال الزرزور الذى بروما والذى إليه تجتمع الزرازير فى يوم معلوم من السنة حاملة الزيتون يقول ابن خلدون عن هذه الأمثلة إنها من الاستحالة والبعد بمكان ، وتمحيصها إنما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها فى تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها(٣) .

ويعرض ابن خلدون للمؤرخين ومن يتصدون للروايات التاريخية ، ويحلل الأخبار فى ضوء المعايير التى توصل إليها من خلال الممارسات الاستقرائية والعلل العقلية وينتهى إلى أن أسباب الخطأ تكمن فى العوامل الآتية :

(١) التشيع لرأى من الآراء أو نحلة من النحل تجعل النفس تميل إلى تصوير ما يوافقها من الأخبار .

(٢) الثقة بناقلى الأخبار دون التمحيص قد يؤدى إلى التعديل والتجريح ، أو مايعرف عند رجال الحديث بالجرح والتعديل .

(٣) الذهول عن مقاصد الأخبار ، فإن ناقل الخبر كثيرا مايروى الخبر تبعا لما فى ظنّه وتخمينه فيقع فى الكذب .

(٤) توهم الصدق بسبب الثقة فى الناقلين .

(٥) تقرب الناس إلى الكبراء وأصحاب المناصب بالثناء والمديح وإشاعة الذكر فيتناقل الناس الأخبار التى تتراوح بين الكذب أو المبالغة والغلو ، فتشيع على غير الحقيقة ، فإن النفوس - طبقا لما يقول ابن خلدون - مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا فى الأكثر براغبين فى الفضائل.

(٦) الجهل بطبائع الأحوال فى العمران ، وهذا العامل يرجح العوامل السابقة جميعا ، فإن لكل حادث طبيعة تخصه فى ذاته وفيما يعرض من أحواله ، ويزيد ابن خلدون هذا العامل بيانا وتوضيحا فيقول : « فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال فى الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك فى تمحيص الخبر

---

(٣) المصدر نفسه ص ٣٦ ، ٣٧ .

على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا أبلغ فى التمحيص من كل وجه يعرض ، وكثيرا مايعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم » ويضرب ابن خلدون عددا من أمثلة الأخبار التى يستحيل عقلا أو نقلا تصديقها كبعض تلك التى مر ذكرها قبل قليل من مثل دواب البحر التى تعرضت للإسكندر الأكبر حين شرع فى بناء الإسكندرية ، أو تمثال الزرزور فى مدينة روما ، أو المدينة ذات الأبواب ، أو مدينة النحاس التى يروى أن القائد الفاتح موسى بن نصير قد ظفر بها فى صحراء سجلماسة .

إن ابن خلدون يحتفل بعلم التاريخ على هذا النحو الذى رأينا ، ويذهب إلى السعى إلى تخليصه من الروايات الزائفة وتجريده من الأحداث الكاذبة ويضع لذلك مبادئ وأسسا ، لأن الأحداث التاريخية موصولة الأسباب بالإنسان ، والإنسان هو أصل البداوة والحضارة اللتين تشكلان العلم الجديد الذى توصل إليه وهو علم الاجتماع الإنسانى الذى يساوى من وجهة نظره عمران العالم. ولكى نسبر غور الفكر الخلدونى عن قرب فى نظريته هذه المزدوجة من حيث احتفالها بشعبتين جليلتى الأثر هما فلسفة التاريخ وعمران العالم ، فإننا لا نرى بأسا من تسجيل النص الخلدونى فى هذا المقام برغم ماقد يرد فى السياق الخلدونى من التكرار أو مايشبه التكرار[٤] :

« اعْلَمْ أَنَّهُ لَمَّا كَانَتْ حَقيقةُ التَّاريخِ أَنَّهُ خَبَر عَن الاجتِماعِ الإنسانى الذى هُوَ عُمْرَان العَالَم وَمَايعْرضُ لطبِيعة ذلِك الْعُمْرَان مِنْ الأحوَال ، مثل التَّوحُّشِ وَالتَّأنسِ ، والعَصَبياتِ وَأَصْنَاف التَّغلبَات للبشَر بَعضهم عَلَى بعْض ، وَمَا يَنْشأ عنْ ذلِك مِنَ المُلكِ ، وَالدُّوَل وَمَرَاتِبهَا وَمَا يَنْتَحِلُهُ الْبَشرُ بِأَعْمالِهِمْ ومَساعِيهم مِنَ الكَسبِ والمَعَاش والعُلوم وَالصنائِع ، وَسَائِرِ مَايَحدُثُ مِنْ ذلِك العُمْرَانِ بِطبيعَته منَ الأَحوَالِ ، وَلَمَّا كانَ الكَذبُ مُتطرِقاً للخَبرِ بِطبيعته وله أَسْبابُ تقْتضيه ، فمنها التشيعاتُ للآراءِ والمذاهب ، فإن النَّفْسَ إذا كَانَت عَلَى حَال الاعتدَال فى قَبول الخَبَر ، أعطَتْهُ حَقَّهُ من التمْحِيصِ وَالنظَرِ حَتَّى تَتَبين صِدْقَهُ مِنْ كَذِبِهِ ، وإذا خَامَرَهَا تَشَيُّع لرأيٍ أو نحلةٍ قَبلَتْ مَايوافقُهَا مِنَ الأخبارِ لأولِ

---

(٤) المقدمة ص ٣٥ – ٣٨ ط الثالثة بيروت.

وَهْلةٍ ، وكان ذْلك المَيْلُ والتشيعُ غِطاءً عَلَى عَين بَصيرتها عن الانتِقادِ والتمحِيص ، فتقعُ فى قبُول الكَذبِ وَنَقلهِ . وَمنَ الأسبَاب المُقْتضِيةِ للكذِب فى الأخبارِ أيضا الثقةُ بالناقلين ، وتمْحيصُ ذلك يرْجِعُ إلى التَّعْديلِ والتجْريحِ . وَمِنْها الذُّهُولُ عنِ المقاصِدِ ، فكثير مِنَ النَّاقِلينَ لايَعْرفُ القَصْدَ بِمَا عَايَنَ أو سَمِعَ ، وَيَنْقُلُ الخَبرَ عَلى مَافى ظَنهِ وتَخْمينه ، فَيَقعُ فى الكَذب . وَمِنها تَوَهُّم الصدق وَهو كثير ، وإنما يجيء فى الأكثرِ مِنَ جهة الثِقَةِ بالنَّاقلين ، ومنها الجَهْلُ بتَطبيقِ الأحْوالِ عَلَى الوقائع لأجْلِ مَايُداخلها مِن التلْبيس وَالتَّصنُّع ، فينقُلهَا المُخبِر كما رَآها وهى بالتصنُّع عَلَى غَيْر الحقِ فى نَفْسه ، ومنها تقربُ النَّاسِ فى الأكثر لأصْحاب التجِلةِ والمراتب بالثناء وَالمدْحِ وتَحسِينِ الأحْوَال وإشاعة الذِكرِ بذلكَ ، فَيستفيضُ الإخبار بها على غَيرِ حقيقةٍ ، فَالنُفُوسُ مُولَعَة بِحُب الثَّناء وَالنَّاسُ مُتَطلعون إلى الدُّنيا وَأسبابها مِنَ جاه أوْ ثَروةٍ وَليْسُوا فى الأكثرِ بِراغبين فى الفضائِلِ وَلا مُتنافِسين فى أَهْلها . ومِن الأسباب المُقتضِية لَهُ أَيضاً ، وَهى سَابقَة عَلى جَميعِ ماتَقَدم ، الجَهْلُ بِطبائعِ الأحْوال فِي العُمْرانِ ، فإن كُلَّ حادثٍ مِن الحَوادثِ ذَاتاً كَانَ أو فعلاً لابدُ لَهُ مِنْ طَبيعةٍ تخُصهُّ فى ذاتِه وَفيما يعرضُ لَهُ مِنْ أحْوَالِه ، فإذا كَانَ السَّامِعُ عارفاً بطَبَائع الحَوادثِ وَالْأحوال فى الوجود ومقتضياتها ، أعانهُ ذلكَ فى تمْحِيصِ الخبر على تمييز الصِدقِ مِنْ الكذب ، وهذا أبلغ فى التمحيصِ مِنْ كُلّ وَجه يعرضُ ، وكثيراً مايَعرضُ للسَّامعين قُبولُ الأخبارِ المستحيلة وَينقُلُونَها ، وتُؤثرُ عَنهُمْ كَما نَقلهُ المَسعودِيُّ عَنِ الإسكندر لَما صَدتهُ دَوَاب البحر عَنْ بِناءِ الإسكندرية ، وكيف اتخذَ صُندُوق الزجَاج وَغاصَ فيه إلى قَعر البحر حتى صَورَ تِلك الدوَاب الشيطَانية التِى رَآها وَعَمِلَ تماثيلها منْ أجسادٍ مَعدنيةٍ وَنصبَها حِذاءَ البُنيَانِ ، ففرَّت تلك الدوَابُّ حِين خَرجتْ وَعَايَنَتها وتم بِناؤها فى حِكايةٍ طَويلةٍ مِنْ أحَاديثِ خُرافةٍ مُستحيلةٍ ، من قبلْ اتخاذه التابُوت الزُّجاجى ، ومصادمة البحر وأمواجه بجرمه ، وَمِنْ قبلِ أن الملوك لاتحْمِلُ أنْفسَهَا عَلى مِثلِ هذا الغُرور وَمَن اعتمَدهُ مِنْهُمْ فَقد عَرَض نَفسهُ للهلَكةِ وَانْتِقَاضِ العُقْدةِ وَاجتِماعِ النَّاسِ إلى غَيرهِ ، وفِى ذلك إتلافُهُ ، ولاينتظرون به رُجُوعَهُ مِنْ غُرُورِهِ ذلك طَرْفَةَ عَين ، ومنْ قبلِ أن الجِنَّ

لايُعرف لها صُور و د مَاثيلُ تختصُّ بَها ، إنما هىَ قَادرة عَلى التَّشكُّل ، وَمَا يُذكرُ مِنْ كثرة الرؤوس لها فإنما المُراد به البَشاعَةُ وَالتَّهويلُ لا أنَّهُ حَقيقة .
وهذه كلها قادحةٌ فى تِلْك الحكاية ، والقادحُ المحيلُ لَهَا مِنْ طَريقِ الوُجودِ أبينُ من هذا كُلِه ، وهو أن المنغمسَ فى الماء وَلو كان فى الصندوقِ يَضيقُ عَليهِ الهواء للتنفس الطبيعى ، وتَسخُنُ روحُهُ بِسُرعةٍ لقلتهِ ، فَيفقدُ صَاحبهُ الهوَاء البارد المُعدِل لِمزاج الرئة والرُّوح القَلبى وَيَهلِكُ مكَانهُ ، وَهذا هُوَ السَّببُ فى هلاك أهل الحمَّاماتِ إذا أُطبقت عَليهم عَن الهواءِ والمُتدلين فى الآبار وَالمَطامِير العميقةِ المَهْوَى إذا سَخنَ هَواؤها بالعُفُونةِ وَلم تُداخلها الرياحُ فتُخلخِلُها ، فإن المتدلى فيها يهلك لحينه،وبهذا السبب يكون موت الحوت إذا فارق البحر،فإن الهواء لايكفِيه فى تَعدِيلِ رِئَتهِ إذ هُو حَار بإفراط ، وَالماءُ الذى يعدلُهُ بَاردٌ وَالهواءُ الذِى خَرجَ إليه حَارّ ، فَيستولى الحَارُّ عى رُوحِه الحيوانى ، ويهلكُ دَفعةً ، ومِنهُ هَلاَكُ المصعُوقينَ ، وَأَمْثالُ ذلك . ومَنِ الأخبارِ المُستحيلة مانقلهُ المَسْعوديُّ أيْضاً فى تِمثاَلِ الزَّرْزُورِ الذِى برُومَةَ تَجْتَمِعُ إلِيهِ الزَّرازِيرُ فِي يَومٍ مَعلُومٍ مِنْ السَّنَةِ ، حَاملَةً للزيْتُون ، ومَنهُ يَتخذونَ زَيْتَهُمْ ، وَانظُرْ ما أبعدذلِك عَن المجرى الطبيعى فى اتخَاذِ الزيتِ ، وَمِنهَا مَانقلهُ البَكْرِىُّ فى بِنَاءِ الْمَدِينَة الْمُسماَّةِ ذَاتَ الأَبْوَاب تُحِيطُ بأكثَرَ من ثلاَثينَ مَرْحلَة ، وَتَشْتَمِلُ عَلَى عَشرَةِ آلاف بَاب ، والمُدُنُ إنَّمَا اتُّخِذَتْ للتَّحصُّن والاعْتصَامِ كَمَا يَأتِى ، وَهذِهِ خَرجَتْ عَنَ أنْ يحاطَ بِهَا ، فلاَ يَكُونُ فِيهَا حصْنٌ وَلاَ مُعْتَصَمٌ . وَكمَا نَقلَهُ الْمَسْعُودِيُّ أيْضاً فِي حَدِيث مَدينَةِ النُّحَاس ، وَأنَّهاَ مَدِينَةٌ كُلُّ بِنَائهاَ نُحَاسٌ بصَحْرَاءِ سجلْمَاسَةَ ، ظَفِرَ بِهَا مُوسَى بْنُ نُصَيْرِ فى غَزْوَتهِ إلَى الْمغْربِ ، وَأَنَّهَا مُغْلقَةُ الأبْوَابِ ، وَأنَّ الصَّاعِدَ إلَيْهَا مِنْ أسْوَارها إذا أشْرَفَ عَلَى الحَائِط صَفَّقَ وَرَمَى بِنَفْسِهِ ، فَلاَ يَرْجعُ آخِرَ الدَّهْرِ فى حَديث مُسْتَحِيل عَادَة مِن خُرَافَات الْقُصَّاص ، وصَحْرَاءُ سجلْمَاسَةَ قَدْ نَفضَهَا الرُّكَّاب وَالأدلاَّءُ ، وَلَمْ يَقفُوا لهذِهِ الْمَدِينَةِ على خَبَر،ثُم إن هَذه الأحْوَال التى ذَكرُوا عَنْها كُلها مُستحيل عَادَة ، مُنَاف للأمورِ الطَبِيعيةِ فى بَناءِ المُدن وَاختطاطها،وَأن المعَادن غَاية الموجُودِ مِنْهَا

أن يُصرَف فى الآنيةِ والخرثى(*) ، وأما تَشْييدُ مَدينة منها ، فكما نراه من الاستحالةِ والبُعْدِ ، وَأمْثَالُ ذلِكَ كَثِيرةٌ ، وتمحيصُهُ إنما هو بمعرفة طَبَائع العُمرانِ ، وَهو أحْسَنُ الوُجُوه وأوثقُها فى تَمحِيصِ الأَخْبَارِ وَتَمييز صِدْقِها مِنْ كَذبِها ، وهو سَابقٌ عَلَى التمحيص بتعديل الرواة ، ولايُرجعُ إلى تعديل الرواة حَتى يُعلمَ أن ذلِك الخَبر فى نَفْسِهِ مُمكن أو مُمْتنع ، وَأمَّا إذا كَانَ مستحيلاً فَلاَ فَائدة للنظر فى التعديل وَالتَّجْرِيح ، وَلَقد عَدَّ أهلُ النظر مِنْ المْطَاعِنِ فى الخَبَرِ ، استحالةَ مدلولِ اللفظِ وَتأويله بما لاَ يَقْبلهُ العقْلُ ، وإنماكان التعدِيل والتجريح هو المعتبر فى صحة الأخبار الشرعيةِ ، لأن مُعْظَمَها تَكَاليف إنْشائية أوجَبَ الشَّارع العَمَلَ بِها حَتَّى حَصَلَ الظَّنُّ بِصدْقها ، وَسَبِيلُ صِحَّةِ الظنِ الثِّقَةُ بالرُّوَاةِ بالعدالِة وَالضَّبْط . وَأمَّا الأخبارُ عَن الواقعات ، فلا بُدَّ فى صِدقها وَصحتها مِن اعتبارِ المطَابَقةِ ، فَلذلك وَجَبَ أن يُنْظَرَ فى إمكان وُقوعِه ، وصَارَ فيها ذلك أهم مِن التَّعْدِيلِ ومقَدَّماً عَليه ، إذ فَائِدةُ الإنشاءِ مُقتَبَسة مِنْهُ فَقَطْ ، وَفَائِدةُ الخَبَر مِنْهُ وَمَنْ الخارجِ بالمُطابقة ، وإذا كَانَ ذلِك فَالقانون فِى تمييز الحَق مِن البَاطِلِ فِى الأَخْبَار بالإمكانِ وَالاستْحالةِ ، أنْ ننظُرَ فِي الاجْتِماعِ البشَرى الذِى هُوَ العُمْرَانُ ، وَنُميز ما يَلْحقُــه مِنْ الأَحْوَالِ لِذَاتِه وَبِمُقتَضَى طَبْعِه وَمايَكونُ عَارضاً لا يُعتدُّ به، وَمَا لايُمكنُ أن يَعْرِضَ لهُ وَإذَا فَعَلْنَا ذَلِك ، كَانَ ذلِك لَنَا قَانُونا فى تَمييز الحقِ مِنَ البَاطِلِ فى الإخبارِ ، وَالصِدقِ مِن الكذبِ بِوَجِهٍ بُرهَانى لاَ مَدخَلَ للشَّكِ فِيه ، وَحِينَئذٍ فَإذَا سَمِعْنَا عَنْ شَىْءٍ مِن الأحوالِ الواقعةِ فى العُمْران ، عَلِمْنا ما نَحكُمُ بقبولِه ممَّا نَحْكُمُ بِتَزييفِه، وَكَانَ ذلكَ لَنَا معيَارا صَحيحاً يتحرى به المؤرخُونَ طَرِيق الصّدقِ والصوابِ فيماَ يَنْقُلُونَهُ ، وَهَذا هُوَ غَرَضُ هَذَا الكتَابِ الأوَّلِ مِنْ تَأليفِنَا ، وَكأنَّ هَذَا عِلْمٌ مُسْتَقِلٌّ بِنفْسِهِ ، فَإنَّهُ ذُو مَوضُوعٍ ، وَهُوَ العمرانُ البَشَرِيُّ وَالاجتِماع الإنسانى».

لقد ألح ابن خلدون على إظهار أهمية علم التاريخ وبيان خطره ، وأنه من العلوم الجليلة التى لايتأتى للفرد العادى ممارستها والانخراط فيها ، وإنما

(*) الخرثى بالضم أثاث البيت .

هناك مؤهلات بعينها ينبغى أن تتوفر فيه ، وثقافات متعددة يتحتم عليه معرفتها ، ومدركات ذاتية يجب أن تكون موفورة لديه . لقد جعل ابن خلدون علم التاريخ من العلوم الشريفة التى لايمارسها إلا من حاز شروطا علمية أخلاقية دينية ، تماما مثل عالم التفسير وعالم الحديث ، وكان علماء الأمة قد وضعوا شروطا للمؤرخ ، لايستقيم له فكر بغيرها ، ولاينطلق له قلم بدونها ، مثل إجادة علم السياسة ، وطبائع الأمم والسير ، والملل والنحل والمذاهب ، ومعايشة الحاضر ، والمنطق الذى ينى عليه المماثلة والمخالفة بينهما ، وغير ذلك من الأسس التى فصّلها ، ولذلك فإن ابن خلدون يضرب مثلا للمؤرخ الأمين ببعض أعلام علماء هذه الأمة فى التفسير والحديث والسيرة الذين هم فى الوقت نفسه من كبار مؤرخى الإسلام،مثل ابن إسحاق ، والبخارى ، والطبرى ، .

إن ابن خلدون يوضح جانبا من مؤهلات المؤرخ المأمون خبره ، الصادقة روايته ، السليم استنتاجه على النحو التالى(٥) :

« يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة ، وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار فى السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال ، والإحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون مابينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ، والقيام على أصول الدول والملل ، ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعى كونها ، وأحوال القائمين بها وأخبارهم ، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل خبره ، وحينئذ يعرض الخبر المنقول على ماعنده من القواعد والأصول ، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا ، وإلا استغنى عنه ، وما استكبر القدماء علم التاريخ إلا لذلك حتى انتحله الطبرى والبخارى وابن إسحاق من قبلهما وأمثالهم من علماء الأمة ».

إن مجمل القول فى هذا المقام هو أن ابن خلدون يعى تماما جدة المنهج

---

(٥) المقدمة ص.٢٨.

الذى أنتجه ، والعلم الذى استحدثه ، وينبّه إلى أنه ليس شبيها بغيره من العلوم التى قد تبدو لأول وهلة قريبة الشبه به ، أو كان بينها وبينه وشيجة صلة أو شبهة نسب ، مثل علم الخطابةأو علم السياسة .

إن ابن خلدون يؤكد على أنه لم يعثر على شيء من هذا العلم الذى « أَعْثَرَ عليه البحث وأدى إليه الغوص » عند أحد من السابقين ، ويبدى دهشته لذلك ، مع أنه لايسيء الظن بعقولهم ، ومن ثم يقرر – فى تواضع العلماء – أنه لايستبعد أن يكونوا قد عرضوا له ، وكتبوا فيه ، واستوفوه ، ولكنه ضاع مع ما قد ذهب من علوم الأولين ، فإن ما لم يصل إلينا من علومهم أكثر مما وصل ، وإلا فأين علوم الأمم ذوات الحضارة كا لكلدانيين والسريان وأهل بابل وقدماء المصريين وغيرهم . إن ابن خلدون يصوغ فكره هذا على النحو التالى :

« واعلم أن الكلام فى هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة ، أَعْثَرَ عليه البحث وأدّى إليه الغوص ، وليس من علم الخطابة ، الذى هو الأقوال المقنعة النافعة فى استمالة الجمهور إلى رأى أو صدهم عنه ، ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية ، إذ السياسة المدنية هى تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق أو الحكمة ، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه ، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه ، ولكنه علم مستنبط النشأة ، ولعمرى لم أقف على الكلام فى منحاه لأحد من الخليفة ، وما أدرى لغفلتهم عن ذلك ، وليس الظن بهم ، أو لعلهم كتبوا فى هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا ، فالعلوم كثيرة ، والحكماء فى أمم النوع الإنسانى متعددون ، ومالم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل »[٦] .

---

(٦) المقدمة ص ٣٨ .

نظريـة العمران البشري والاجتماع الإنســـانى

- الاجتماع الإنسانى ضرورى للإنسان .
- البدو أصل العمران .
- التحول إلى الحضر .
- وجوه المعاش والصنائع .
- العلم والتّعليم .
- مواقع المدن .
- الملك : ضرورته ونهجه .
- العصبية .
- أعمار الدول .
- زبدة نظرية العمران .

نظرية العمران البشرى
والاجتماع الإنسانى

يرى ابن خلدون أن التاريخ خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو عمران العالم ، وهكذا تكون نظريته فى العمران الإنسانى ذات شقين أو عمادين : شق يتعلق بالتاريخ وشق آخر يتعلق بالعمران ، وهذا الشق الثانى يعتمد فى تأصيل مكوناته التى تشكل العمران على دقة الشق الأول ومصداقيته ، لذلك فقد اهتم ابن خلدون بادئ ذى بدء بتنقية التاريخ مما لحق به من شوائب ، فوضع قواعد لفهمه ، وأسسا للتمييز بين الروايات الصادقة ، والأخرى الكاذبة على النحو الذى بيناه تفصيلا فى الفصل السابق .

وليس من شك فى أن المحاولات الجادة التى قام بها ابن خلدون فى هذا الميدان قد جعلت منه صاحب منهج دقيق فى التحليل ، ورؤية صادقة فى الاستنتاج ، ونعنى بذلك استقراء أحداث التاريخ وتحليلها واستنطاقها ، وفرز الحقائق ، والتنبيه إلى الأكاذيب ، ثم استثمار العطاء التاريخى فى النطاق الاجتماعى الإنسانى ، وتوصل ابن خلدون خلالها إلى تلك النتائج التى صارت فيما بعد منهجا اختص به وقوانين عزيت إليه.

لقد كان ابن خلدون واضحا كل الوضوح فى التعبير عن مقاصده هذه وهو يكتب افتتاحية المقدمة ، ويشير إلى كل من الجانب التاريخى والجانب العمرانى . يقول ابن خلدون مفتتحا مؤلفه الكبير الذى يتكون من أربعة كتب إحداها المقدمة : « ورتبه على مقدمة وثلاثة كتب : المقدمة فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين » ثم يعمد إلى تفصيل الحديث عن الكتاب الأول الذى هو المقدمة فيقول إنها : « فى العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من المُلك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب »(٧).

إن ابن خلدون من منطلق.منهجه هذا قد جعل المجتمع الإنسانى كله مادة

---

(٧) المقدمة صفحة ٦ طبعة ثالثة بيروت.

لدراسته وتأملاته ، وحقلا لتجاربه وتحليلاته ، وتتبع الظواهر الطبيعية التى تحيط بالمجتمع وتؤثر فيه فى مختلف أحواله وتتابع أطواره ، فى نشأته الأولى فى مرحلة البداوة ، وفى استقراره فى الحضر ، وفى مرحلة الدولة وترجحها بين القوة والضعف ، والنهوض والسقوط ، والنصر والهزيمة ، وأحوال المجتمع وعناصر تكوينه ، وأساليب حياته ، وأنماط سلوكه ، وطرائق سعيه ، وما يفضى إلى نضوجه ورفاهيته ، ومايؤذن بفساده وانحلاله ، كل ذلك مع الاهتمام الشديد بنظام الحكم وأسلوبه والحياة الاقتصادية والنشاط الثقافى ، وتعدد المهن .

الاجتماع الإنسانى ضرورى للعمران :

إن التصور المبدئى للعمران البشرى عند ابن خلدون يتبلور فى حقيقة أن الاجتماع الإنسانى ضرورى ، وهو يقتبس القول المشهور الذى يجرى على ألسنة الحكماء بترديدهم أن الإنسان مدنى بالطبع ، أى لا بدّ له من الاجتماع ، ويلتفت ابن خلدون إلى الحقيقة الأزلية التى تتلخص فى أن بقاء الإنسان على قيد الحياة مرهون بأمرين أساسيين هما القوت أو الطعام الذى يحتاجه جسمه لكى يعيش وينمو ، والدفاع الذى يقيه غائلة العدوان ، وإن كلا من تحصيل القوت والدفاع يقتضى التجمع أو الاجتماع ، والاجتماع يكون بين المرء وبنى جنسه ، ومن ثم كان طبيعيا أن يعرف بالاجتماع الإنسانى .

وعلى نهجه فى التوضيح والتفصيل والتحليل يقرر ابن خلدون أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء الذى يفترص أنه أقل قدر من الحنطة ، وإن هذا القدر من الحنطة يحتاج إلى زرع وطحن وعجن وطبخ ، وإن الزراعة محتاجة إلى حصاد ودراس ، والطحن والعجن والطبخ محتاجة إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حداد ونجار وفاخورى ، ويستحيل أن تفى بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد ، فلا بد من اجتماع القدرات الكثيرة من أبناء جنسه ولا بد من التعاون بينهم لتحصيل الكفاية من الطعام(٨) .

---

(٨) المقدمة صفحة ٤١ ، ٤٢ ط بيروت.

وبمثل التحليل الذى انتهى به ابن خلدون إلى ضرورة الاجتماع الإنسانى لتحقيق الحصول على القدر الكافى من الطعام يفعل الصنيع نفسه فى تقرير ضرورة تجمع الأفراد لصناعة الأدوات التى تستعمل فى الدفاع من رماح وسيوف وتروس ، ثم إن الإنسان وحده عاجز عن مدافعة الوحوش فلا بد له ثانية من التعاون مع أبناء جنسه ليكون الدفاع مؤتيا ثماره . يقول ابن خلدون « ومالم يكن هذا التعاون فلا يحصل له – أى الإنسان – قوت ولا غذاء ، ولا تتم حياته لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء فى حياته ، ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح ، فيكون فريسة للحيوانات ، ويعاجله الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر »(٩) .

هكذا بتفكير سهل أقرب إلى العفوية ، وبأسلوب سلس عذب يربط ابن خلدون بين التعاون الإنسانى فى نطاق التجمع وبين فناء النوع البشرى إذا حاد عن هذا السبيل . ولكن ابن خلدون يريد أن يصل إلى معنى العمران فى نطاق من القول والفكر الأكثر تحديدا فيقول مستطرداً « وإذا كان التعاون حصّل له – أى للإنسان – القوت للغذاء ، والسلاح للمدافعة ، وتمت حكمة الله فى بقائه وحفظ نوعه ، فإذن هذا الاجتماع ضرورى للنوع الإنسانى ، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراد الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم ، وهذا هو معنى العمران الذى جعلناه موضوعا لهذا العلم ».

لعلنا نلاحظ – وهذا أمر مهم جدا – أن ابن خلدون وهو فى مستهل حديثه عن نظريته فى العمران بعيد كل البعد عن المادية التى نسبه بعض من أعجبوا به إليها ، بل إن الرجل يقرر – انسجاما مع عقيدته – فى وضوح كامل أن معنى العمران هو ما أراده الله من اعتمار العالم ببنى الإنسان واستخلافه إياهم فى الأرض . فالعمران عند ابن خلدون اصطلاح قرآنى صريح ، وقيمة إسلامية واضحة ، وهو استخلاف الله للإنسان فى هذا الكوكب وما يحيط به ، وإن كل مافيه مختص به مسخر له ، وسوف نعود إلى تناول نظرية العمران إسلاميا فى الفصل التالى من هذا البحث إن شاء الله .

---

(٩) المصدر صفحة ٤٢ ، ٤٣ .

البدو أصل العمران :

أما وقد استقر معنى العمران ومفهومه طبقا لما أوضحه ابن خلدون وتبناه ، فإنه يخطو خطوة تالية هى الحديث عن أهل العمران أنفسهم ، وتوضيح أحوالهم ومعايشهم وطبائعهم وعاداتهم وأنواعهم إلى غير ذلك مما يتصل بالمجتمعات البشرية ، وهنا يقسم ابن خلدون العمران إلى بدو وحضر .

فأما البدو فإنهم الأصل فى المجتمعات كلها ، وهم تبعا لذلك أقدم من الحضر ، بل إنهم المعين والمصدر للحضر ، والبداوة ذات مجتمع وعمران دون ريب ، واجتماعهم إنما هو لتحصيل المعاش ابتداء بالضرورى منه ، ويذكر ابن خلدون أن نشاطهم يختلف باختلاف بيئاتهم ، فمنهم من يعمل فى الفلاحة من غراسة وزراعة ، ومنهم من يربى الحيوان من غنم وبقر وماعز ونحل حيث تتسع بيئتهم لذلك دون الحواضر ، « وإنما اجتماعهم وتعاونهم فى حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفء – والكلام لابن خلدون – إنما هو بالمقدار الذى يحفظ الحياة ، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك »[١٠].

ويزيدنا ابن خلدون تعريفا بطبيعة المجتمع البدوى فيذكر أنهم يقتصرون على الضرورى من المأكل والملبس،والمسكن من الشعر والوبر والشجر أو من الطين، والحجارة غير منجدة والقصد منها الاستظلال والكنّ وليس شيئا غير ذلك ، وقد يسكنون المغاور والكهوف ، وأما طعامهم فيتسم بالبساطة ولايخضع لعلاج إلا ما مسّته النار . وإن أهل الزراعة منهم ميالون للإقامة ، ويسكنون المدر والقرى والجبال ، وهم عامة البربر والأعاجم ، وأما من كان معاشه من السائمة كالبقر والغنم ، فهؤلاء متنقلون كثيرو الظعن لارتياد مناطق الكلأ والماء لحيواناتهم ، ولكنهم لايبعدون كثيرا ، ويسمون الشاوية لقيامهم على الشاء والبقر ، وهؤلاء كما يقول ابن خلدون مثل البربر والترك وإخوانهم من التركمان والصقالبة ، وأما من كان معاشهم الإبل فإنهم أكثر تنقلا وأبعد ظعنا ، لأن

(١٠) المقدمة صفحة ١٢٠ بيروت.

الإبل مسارحها واسعة مترامية ومراعيها متنوعة متباعدة ، هذا فضلا عن الهروب من أماكن البرد فى فصل الشتاء ، وهم يوغلون بعيدا فى القفار فكانوا لذلك أشد الناس توحشا ، وهؤلاء هم العرب وظعون البربر وزناتة بالمغرب ، والأكراد والتركمان والترك بالمشرق ، غير أن العرب أبعد نجعة ، وأشد بداوة ، لأنهم مختصون بالقيام على الإبل فقط ، وأما الآخرون فيقومون على الإبل وعلى الشياه والبقر .

على أن ابن خلدون بقدر ما نعت البداوة بالخشونة فى العيش والتوحش فى الحياة بقدر ماخلع عليهم من صفات النبل ، فهم أقرب إلى الخير وأدنى إلى الشجاعة ، وهم يفضلون أهل الحضر فى هاتين الخلتين[١١].

التحوّل إلى الحضر :

أما الحضر ، ومعناه الحاضرون ، فهم سكان الأمصار ، أى المدن ، وهم أصلا من البدو ثم ما لبثوا أن اتسع معاشهم ، ونمت ثرواتهم ، فمالوا إلى السكون والدعة ورقة الحياة ورفاهية العيش . إن ابن خلدون يصف الحضر ودرجات انتقالهم من البداوة إلى الحضارة وصفا لا يتقنه إلا من كان مثله تفرغاً لهذا النوع من البحث عن العمران البشرى ومارس تطوره وشهد تحوله على هذا النحو البديع من السهولة الممتنعة :

« ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش – من البدو طبعا – وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة ، وتعاونوا فى الزائد على الضرورة ، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها ، وتوسعة البيوت ، واختطاط المدن والأمصار للتحضر ، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة ، فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها فى التأنق فى علاج القوت ، واستجادة المطابخ ، وانتقاء الملابس الفاخرة فى أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك ، ومعالاة البيوت والصروح ، وإحكام وضعها فى تنجيدها ، والانتهاء فى الصنائع فى الخروج من القوة إلى الفعل إلى غايتها ،

---

(١١) المقدمة صفحة ١٢٣ – ١٢٥.

فيتخذون القصور والمنازل ، ويجرون فيها المياه ، ويعالون فى صرحها ، ويبالغون فى تنجيدها ، ويختلفون فى استجادة مايتخذونه لمعاشهم من ملبوس أو فراش أو آنية أو ماعون ، وهؤلاء هم الحضر »[١٢] .

وإذا كان البدو لا يعرفون الصناعات ولا يتعاطون التجارة ، فإن أهل الأمصار ينتحل بعضهم الصنائع المختلفة ، ومنهم من ينتحل التجارة ، وكل من هذه وتلك تدرّ عليهم من المكاسب الشيء الكثير الذى يساعدهم على المزيد من الترف والرفاهية .

إن تخصيص ابن خلدون ممارسة الصناعات والتجارة للحضر من أهل المدن ، ووقفهما عليهم دون غيرهم يدفع بنا إلى تقرير اهتمام ابن خلدون بإنماء العمران الحضرى وإثرائه ، وفى نمائه وثرائه رقىّ المجتمع الإنسانى ورفاهيته ، مالم يستخدم الثراء فى غير موضعه فيؤدى إلى الفساد والخراب.

وجوه المعاش :

غير إن وجوه الكسب أو المعاش التى هى ضرورة لانتظام العمران لا تقتصر فى جملتها وتفصيلاتها على الصنائع والتجارة وحدهما ، وإنما هناك مصادر أخرى غيرهما للمعاش ، ويفرد ابن خلدون فصلا قصيرا فى هذا السياق جعل عنوانه « فى وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه » عرف فيه المعاش بأنه ابتغاء الرزق والسعى فى تحصيله ، ثم ذكر مذاهب كثيرة فى تحصيل العيش ما بين بدائية كالصيد وحضرية كالصنائع،ويردد ابن خلدون مايذكره المحققون من أهل الحكمة والأدب فقالوا : المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة ، فأما الإمارة فليست بمذهب طبيعى للمعاش ، وأما الثلاثة الأخرى فهى وجوه طبيعية للمعاش ، والفلاحة متقدمة عليها جميعا لبساطتها وفطريتها ، وأما الصنائع فهى ثانيتها ومتأخرة عنها لأنها مركبة ، وتصرف فيها الأفكار ، ولهذا توجد فى أهل الحضر الذى هو متأخر عن البدو ، ثان عنه ، وأما التجارة وإن كانت طبيعية

(١٢) المقدمة صفحة ١٢٠.

فى الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هى تحيلات فى الحصول على ما بين القيمتين فى الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة . »[١٣] .

الصنائع :

على أن الصنائع بشكل خاص تعتبر من ضروريات العمران ، خاصة بمفهوم ابن خلدون ، فهو يقسمها إلى ثلاثة أنواع أو ثلاث رتب : صنائع ضرورية وصنائع مترفة ، وصنائع شريفة بالموضع .

فأما الصنائع الضرورية فهى الفلاحة ، والبناء ، والحدادة ، والنجارة (بالنون بعد الألف واللام) ، والخياطة ، والحياكة .

وأما الصنائع المترفة فهى مهنة الصائغ ، الزجّاج ، الدّهان ، الطباخ ، الصفّار ، الفراش ، الذباح ، وأما الصنائع الشريفة بالموضع فهى : التوليد ، الكتابة ، الوراقة ، الغناء ، الطب ، التعليم ، ولقد ميز ابن خلدون الخط والكتابة فجعلهما فى عداد الصنائع الإنسانية .

على أن ابن خلدون لايكتفى بمجرد ذكر هذه الصنائع وإنما يجرى تعريفاً شاملا بكل صناعة على حدة ، ويخصها بفصل مستقل يتراوح بين القصر والطول ، ولا يقل عن صفحة واحدة ، ولا يتجاوز سبع صفحات[١٤] وهى فى جملتها فصول ممتعة تنمى الثقافة وتثرى المعرفة فى ميادين مختلفة بين فن وأدب ، ومعمار ، وآثار ، وطب ، ونوادر ، وتاريخ ، ودين .

هذا ولايفوت ابن خلدون وهو يتكلم عن الصنائع أن يشير فى أحد فصول المقدمة إلى أن العرب أبعد الناس عن الصنائع ، ويذكر السبب فى ذلك وهو أنهم أعرق فى البداوة وأبعد عن العمران ، كما يذكر أن « عجم المغرب من البربر مثل العرب فى ذلك لرسوخهم فى البداوة منذ أحقاب من السنين ، ويشهد بذلك قلة الأمصار بقطرهم »[١٥].

---

(١٣) المقدمة صفحة ٣٨٣.

(١٤) المقدمة من صفحة ٤٠٥ إلى ٤٢٩ بيروت.

(١٥) المقدمة صفحة ٤٠٤.

وإن أغلب ما نذهب إليه من ظن أن ابن خلدون يقصد الأعراب ويعبر عنهم بالعرب ، وهو ماسوف نحاول مناقشته فى فصل قادم إن شاء الله

التجارة والتجار :

وعن التجارة والتجار يتحدث ابن خلدون حديثا طويلا مليئا بالمعلومات والخبرات وكأنه ممارس لها خبير بأسرارها وأبعادها ، وحديث ابن خلدون عن التجارة والتجار صادر من منطلق كون التجارة تشكل ركنا أساسيا فى البنية الاقتصادية للعمران البشرى ، وأن التجار على اختلاف طبقاتهم وتنوع أصنافهم يشكلون قطاعا كبيرا من قطاعات سكان المدن والأمصار ، وإذا كانت الصنائع تحتاج إلى المهارات اليدوية والملكات الفنية ، فإن التجارة محتاجة إلى اليقظة وسرعة الحركة وملاحظة الأسواق والتنقل فى البلدان .

ويجرى ابن خلدون تعريفا مبسطا للتجارة فيقول : اعلم أن التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء أياً ماكانت السلعة من دقيق أو زرع أو حيوان أو قماش ، وذلك القدر النامى يسمى ربحاً . ثم يعود فيورد قول بعض شيوخ التجار للكشف عن حقيقة التجارة وهو « أنا أعلّمها لك فى كلمتين : اشتراء الرخيص وبيع الغالى »(١٦).

وعن الربح فى التجارة يورد ابن خلدون وسائل شتى متحدثا عن كل وسيلة بما يعرف بها ويكشف خباياها ، فمن ذلك اختزان البضاعة ، ومنها نقل البضاعة إلى بلد هى فيه أنفق وأغلى ، ومنها البيع على الغلاء بالآجال « فأما الاختزان فيكون لحين تتحرك الأسعار فى الأسواق من الرخص إلى الغلاء فيعظم الربح »وأما نقل السلع فله شروط لطيفة حددها ابن خلدون ، منها ألا ينقل من السلع إلا ما تعم الحاجة اليه من الغنىّ والفقير على حد سواء يعنى الوسط من البضائع ، فالناس سواء فى الحاجة إلى الوسط من كل صنف ، ومنها نقل السلع من البلد البعيد المسافة ، حيث تكون السلعة قليلة مطلوبة لبعد مكانها ، وفيها أن تكون الطرقات محفوفة بالخطر ، ويضرب ابن خلدون مثلا فى ذلك بأن « التجار الذين يولعون بالدخول إلى بلاد السودان يكونون أرفه الناس

---

(١٦) المقدمة صفحة ٣٩٤ .

وأكثرهم أموالا لبعد طريقهم ومشقته ، واعتراض المفازة الصعبة المخطرة بالخوف والعطش،لايوجد فيها الماء إلا فى أماكن معلومة ، يهتدى إليها أدلاّء الركبان ، فلا يرتكب خطر هذا الطريق وبعده إلاّ الأقل من الناس ، فتجد سلع بلاد السودان قليلة لديْنا فتختص بالغلاء ، وكذلك سلعنا لديهم ، فتعظم بضائع التجار من تناقلها ويسرع إليهم الغنى والثروة من أجل ذلك ، وكذلك المسافرون من بلادنا إلى المشرق لبعد الشقة أيضاً »[١٧].

وعن خلق التجار ومكانتهم يذهب ابن خلدون بهم مذهبا غير كريم ، ويصنفهم فى الطبقات غير الكريمة فى المجتمع ، وحجته فى ذلك أن التجار فى حياتهم العملية يمارسون البيع والشراء اللذين لابد فيهما من المكايسة البعيدة عن المروءة التى يتحلّى بها الملوك والأشراف ، هذا فضلا عن أن أهل الطبقة السفلى من التجار يعمدون إلى المماحكة والغش والتطفيف المجحف بالبضائع ، والمطل فى الأثمان المجحف بالربح ، وتعاهد الأيمان الكاذبة على الأثمان ردا وقبولا ، ويصف ابن خلدون الباعة بأنهم شرهون إلى ما فى أيدى سواهم من الناس ، متوثبون عليهم ، ولولا وازع الأحكام لأصبحت أموال الناس نهبا[١٨] ، ويسوق شاهدا قرآنيا على هذا بقوله تعالى :

﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾ ﴾[١٩].

ولعل ابن خلدون قد أسرف كثيرا فى النيل من التجارة والتجار ، إلا أن يكون قد لجأ إلى التعميم بينما الأصل هو التخصيص ، بمعنى أن يكون مقصوده من تلك الصفات التى ذكرها قاصرا على فئة صغار الباعة وسوقتهم ، أما التجارة ذاتها فمهنة كريمة ، وإن أصحاب المروءة والخيرين من الرجال هم الأكثرية بين كبار التجار ، وإن أكثر الناس إحسانا إلى الفقراء والمحتاجين هم التجار ، إلا أن يكون ذلك النمط من التجار مقصورا على أفقنا فى المشرق ،

---

(١٧) المقدمة صفحة ٣٩٦ ، ٣٩٧.

(١٨) المقدمة صفحة ٣٩٥ ، ٣٩٦.

(١٩) سورة البقرة الآية ٢٥١ .

وهو ما نستبعده، فليس ثمة فوارق كبيرة بين أخلاق الناس وشمائلهم فى مغرب عالمنا ومشرقه .

لقد حاول ابن خلدون أن يحترز فى حكمه ، فلجأ إلى الاستثناء بقوله: وقد يوجد منهم – أى من التجار – من يسلم من هذا الخلق ويتحاماه لشرف نفسه وكرم خلاله » ثم ما لبث أن عاد إلى نقض الاستثناء قائلا : إلا أنه فى النادر بين الوجود »[٢٠].

هذا ولقد توسع ابن خلدون فى الحديث عن التجارة فتناول بالدراسة عددا من البضائع ، والغلاء والرخص والاحتكار وتحدث عن المال ونشاط حركته بين مختلف الشعوب ، كما تحدث عن ظاهرة الدفائن والكنوز حديثا طويلا ، وقد كان الناس مغرمين بها فى المشرق والمغرب على السواء ، ليس فى زمان ابن خلدون وحده ، وإنما امتد يقين الناس فى ذلك إلى زمان طفولتنا فى العقدين الثالث والرابع من هذا القرن الميلادى .

ويحرص ابن خلدون حين يتكلم عن الصناعة والتجارة والفلاحة – وهى الوجوه الأساسية لحركة المال والنشاط الاقتصادى – على ألا يهمل جانب العلماء من ناحية دخولهم المالية ، فيقرر أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثرواتهم فى الغالب ، أى أنهم لايصلون إلى مرتبة الثراء ، وتلك نظرة سليمة وحقيقة واقعة ، وهى مستمرة منذ أن التفت إليها ابن خلدون إلى يومنا هذا ، والوزر فى ذلك يرجع إلى الحكام ، ذلك أن هذه الفئة من الذين وهبوا أنفسهم للعلوم الدينية فيهم من الحياء والتعفف مايجعلهم يحجمون عن مخاطبة الحكام فى زيادة رواتبهم ، وإذا فعلوا لايلزمون الإلحاح ، هذا فضلا عن أن الحكام غالبا لا يستجيبون إلا لمن يشعرون أنهم يشكلون خطرا على الحكم أو الملك . أما ابن خلدون فيعزو أسباب هذه الظاهرة إلى أن هؤلاء القوم من أهل الصنائع الدينية لاتضطر إليهم عامة الخلق ، وإنما يحتاج إليهم من أقبل على دينه من

---

(٢٠) عقد ابن خلدون عدة فصول حمل فيها على التجار ، ونال كثيرا من أخلاقهم ومروءاتهم ، هى العاشر والحادى عشر والخامس عشر من الكتاب الأول صفحات ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٩ .

الخواص ، كما يهتم بهم صاحب الدولة للنظر فى بعض المصالح فيخصص لهم حظا من الرزق على قدر نسبة الحاجة إليهم ، ثم يجمل ابن خلدون رأيه فى شمائل هؤلاء القوم فى نطاق المعانى التى أشرنا إليها فيقول : « وهم لشرف بضائعهم - أى علمهم الدينى - أعزة على الخلق وعند نفوسهم ، فلا يخضعون لأهل الجاه حتى ينالوا منه حظا يستدرون به الرزق ، بل ولا تفرغ أوقاتهم لذلك لما هم فيه من الشغل بهذه البضائع المشتملة على إعمال الفكر والبدن ، ولايسعهم ابتذال أنفسهم لأهل الدنيا لشرف بضائعهم ، فهم بمعزل عن ذلك ، فلذلك لاتعظم ثرواتهم »[٢١].

إن نظرة ابن خلدون من السلامة بمكان حسبما أسلفنا القول ، وقد كانت هذه النظرة حقيقة واقعة إلى عهد قريب ، ولكن مع تطور المجتمعات وتغير أساليب الحياة من زمان إلى آخر ومن قطر إسلامى إلى آخر ، بدأت تغيرات تطرأ على هذه الظاهرة ، وتميزت فئات منها فزادت رواتبهم وصار بعضهم إن لم يكن يعد من الأثرياء فإنه قريب من الثراء ، وأما من يتولون المناصب العليا فى القضاء فهؤلاء ينخرط أكثرهم فى سلك الأثرياء ، وابن خلدون بذاته يعتبر شاهدا حيا على ذلك فلقد توصل إلى تولى منصب كبير قضاة المالكية فى مصر واتسع ثراؤه واقتنى ضيعة فى منطقة الفيوم .

العلم والتعليم :

حيث ينشأ العمران البشرى يكون العلم والتعليم أمرا طبيعيا ومطلبا ضروريا ، ولكن يتفاوت زيادة ونقصانا بامتداد العمران وارتقائه ، أو بتقلصه وانحساره ، يذكر ابن خلدون أن الإنسان تميز عن الحيوان بالفكر الذى يهتدى به لتحصيل معاشه ، والتعاون عليه بأبناء جنسه والاجتماع المهيئ لذلك التعاون .

وأصل العلم عند ابن خلدون هو العلم الدينى الذى جاءت به الأنبياء عن الله تعالى،فعلى الإنسان « قبول ماجاءت به الأنبياء عن الله تعالى والعمل به ،

(٢١) المقدمة ٣٩٣ .

واتباع صلاح أخراه ، فهو مفكر فى ذلك كله دائما ، لايفتر عن الفكر فيه طرفة عين ، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر ، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم »(٢٢).

وإذا كان العلم موجودا فإنه لابد من تعلمه حتى يرقى المجتمع الإنسانى ويجعل ابن خلدون تعليم العلم من جملة الصناعات ، أى المهن ، وهذا رأى سليم كل السلامة ، فنحن فى أيامنا هذه نطلق على اتحاد المعلمين اسما يترجم بدقة عن مفهوم ابن خلدون وهو « نقابة المهن التعليمية » ويؤكد ابن خلدون على هذا المعنى ، أن تعليم العلم صناعة اختلاف الاصطلاحات فيه . يقول ابن خلدون : « ألا ترى إلى علم الكلام كيف تخالف فى تعليمه اصطلاح المتقدمين والمتأخرين ، وكذا أصول الفقه ، وكذا العربية ، وكذا كل علم يتوجه إلى مطالعته تجد الاصطلاحات فى تعليمه متخالفة ، فدل على أنها صناعات فى التعليم »(٢٣).

وحيث ينمو العمران ويمتد يزدهر العلم ، وحيث ينحسر العمران ويتناقص ، يقل العلم ويضعف شأنه ، ويضرب ابن خلدون لذلك أمثلة بالقيروان وقرطبة اللتين كانتا حاضرتى المغرب والأندلس فحين كان العمران فيهما مستبحراً كانت أسواق العلوم نافقة ، وبحوره زاخرة ، يفد إليهما طلاب المعرفة من كل صوب فلما ضربتا انقطع التعليم من المغرب إلا قليلا فى عصر الموحدين ، وكان قصيرا ، وأما أهل الأندلس « فذهب رسم التعليم من بينهم ، وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقص عمران المسلمين بها منذ مئين من السنين ، و لم يبق من رسم العلم فيهم إلا فن العربية والأدب ، اقتصروا عليه ، وأما الفقه بينهم فرسم خلو ، وأثر بعد عين ، وأما العقليات فلا أثر ولا عين ، وماذاك إلا لانقطاع سند التعليم فيها بتناقص العمران ، وتغلب العدو على عامتها — أى على سائرها — إلا قليلا »(٢٤).

---

(٢٢) المقدمة صفحة ٤٢٩.

(٢٣) المقدمة صفحة ٤٣٠ .

(٢٤) المقدمة صفحة ٤٣٢ .

مرة أخرى نكرر قول ابن خلدون فى أن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة ، والعكس صحيح حسبما وضح من أمر المغرب والأندلس فى الفترات الزمنية التى سبقت الإشارة إليها ، وتبعا لرأى ابن خلدون أيضا تكثر الصنائع فى الأمصار ، وعلى نسبة عمرانها فى الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع فى الجودة والكثرة . ويؤكد ابن خلدون على ضرورة التعليم والرحلة إليه حيث يكون العمران فيقول [٢٥].

«لابد له من الرحلة فى طلبه إلى الأمصار المستبحرة شأن الصنائع كلها ، واعتبرماقررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة لما كثر عمرانها فى صدر الإسلام ، واستوت فيها الحضارة كيف زخرت فيها بحار العلم ، وتفننوا فى اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم ، واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين ، وفاتوا المتأخرين ، ولما تناقص عمرانها ، وابذعرّ سكانها ، انطوى ذلك البساط بما عليه جملة ، وفقد العلم بها والتعْليم وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام،ونحن لهذا العهد نرى أن العلم والتعليم إنما هو بالقاهرة من بلاد مصر ، لما أن عمرانها مستبحر ، وحضارتها مستحكمة منذ آلاف السنين ، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت ، ومن جملتها تعليم العلم » .

مواقع المدن :

العمران البشرى فى حالة كماله وقمة ارتقائه وجزيل عطائه يكون فى المدينة والمصر ، وليس فى البداوة والقفر ، ولذلك يلتفت ابن خلدون إلى المدن ويبدى اهتمامه باختيار مواقعها حفاظا على أمنها ومنعتها ، وتوفيرا لأسباب الحياة الرغدة السهلة لمجتمعها ، وهو لذلك يضع عددا من النصائح التى إذا روعى الأخذ بها عند اختطاط مدينة جديدة تحقق لها ولأهلها المنعة والسلامة والحماية ، واليسر والنفع والرخاء .

الأمر الأول أن يُختار موقع المدينة على أرض ممتنعة على العدو ، كأن تكون على هضبة متوعرة من الجبل ، أو باستدارة بحر أو نهر ، حتى لايوصل

(٢٥) المقدمة صفحة ٤٣٤ .

إليها إلا بعد العبور على قنطرة أو جسر ، مما يصعب مهمة العدو المهاجم ، وييسر مهمة المقيم دفاعا وصمودا . ولقد انتقد ابن خلدون مواقع بعض المدن الإسلامية الساحلية لعدم مراعاة هذه الشروط فيها ، كما امتدح أخرى لتوفر ما ذكره من حسن اختيار الموقع البحرى ، فأما المدن التى انتقد مواقعها فمنها الإسكندرية فى المشرق وطرابلس وبونه وسلا من المغرب ، فهى غير منيعة على العدو ، وقد كانت الإسكندرية تدعى لهذا السبب فى عهد الدولة العباسية بالثغر للمخافة المتوقعة فيها من البحر لسهولة وضعها ، ومن المدن التى امتدح ابن خلدون موقعها سبتة وبجاية وبلد القل على صغرها .

والأمر الثانى أن تكون المدينة فى موضع طيب الهواء للحماية من الآفات والسلامة من الأمراض ، فإن الهواء إذا كان خبيثا لسبب أو لآخر أسرع المرض إليها ، وضرب مثلا ببلدة قابس،ولعل ابن خلدون كان مستحضرا فى خاطره آنذاك قصة اختيار موقع مدينة بغداد وهى مشهورة .

هذا ما كان من أسباب دفع الضرر عند اختيار مواقع المدن ، ولكن هناك أمورا أخرى ينبغى توفرها وشروطا يجب مراعاتها لجلب المنافع وتسهيل المرافق ، أولها توفر الماء ، وذلك أن يكون البلد على نهر جار أو قريبا من عيون عذبة كثيرة التدفق ، وثانيها أن يكون للمدينة المراعى الطيبة التى لا بد منها لسائمتهم التى دجنت للنتاج والضرع والركوب ، وثالثها مراعاة المزارع حولها وبالقرب منها لتزويدها بالطعام والأقوات ، ولابأس بعد ذلك فى أن تكون قريبة من البحر لتسهيل الحصول على الحاجات من البلاد النائية .

وفى هذا السياق ، سياق مواضع المدن وضرورة انتقائها طبقا لمقتضيات السلامة والتيسير على سكانها ، ينتقد ابن خلدون مواقع عدد من المدن الإسلامية الهامة التى اختطها العرب فى أول عهدهم بالإسلام بالعراق وأفريقية مثل الكوفة والبصرة والقيروان ، لأنهم لم يراعوا فيها إلا مراعى الإبل ومايصلح لها من شجر وماء ملح ، ولم يراعوا ماهو ضرورى للإنسان من ماء ومزارع للسائمة ذات الظلف (٢٦)

(٢٦) المقدمة صفحة ٣٤٧ – ٣٤٩ .

المُلْك : ضرورته ونهجه :

لقد تم لابن خلدون إذن تصور المجتمع الإنسانى وكيف ينشأ ، والعمران البشرى وكيف يتحقق من حيث توفر ضرورات الحياة فى نطاق التعاون المشترك ، ومن منطلق العمل الموصول فى ميادين الزراعة والصناعة والتجارة والمال والاقتصاد ، مع ذكر تفصيلات دقيقة وتحليلات شتى ، والتفات ذكى إلى نوعيات الصنائع ، ماكان ضروريا منها لايستغنى عنه ، وماكان كماليا مرتبطا بالنعيم والرفاهية ، وماكان رفيع القدر شريف الرتبة ، وقد جعل العلم والتعليم واحدا من الأسس التى يرقى بها العمران البشرى ، وتحدث عن أماكن ازدهاره وأسباب ذلك ، والرحلة فى طلبه والسعى إليه . لقد فصّل ابن خلدون كل ذلك تفصيلا دقيقا ، مع عناية بالطبائع والعادات وتحليلها تحليلا فلسفيا اجتماعيا سلوكيا أخلاقيا ، وكان طبيعيا أن يتحدث بعد ذلك عن المدن حيث العمران البشرى فى اكتمال صورته ، وتحديد مواقعها واختيار أماكنها والشروط الأساسية لرفاهيتها وأمنها وسلامتها طبقا لما أوضحناه فيما سلف من صفحات.

أما وقد رسم ابن خلدون هذا الإطار للمجتمع ، فقد بات من المحتم أن تكون لهذا المجتمع قيادة تأخذ بيده ، وحكومة تنظم شئونه وتحكم أموره ، لأن الناس مجبولون على النظر إلى ما فى أيدى الآخرين ، أو كما يقول ابن خلدون « إذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض »[٢٧] .

على أن ذلك العنصر ليس هو الدافع الوحيد لوجود الحاكم ، وإنما هناك أمور أخرى اقتضتها ضرورة العمران والحفاظ عليه ، مثل الدفاع ضد الغزاة وإعداد الجيوش وتنظيم الشرطة ، وإشاعة العدل ، ودفع الظلم ، ونشر العمران وتوسيع أرجائه وتشعيب نواحيه ، إلى غير ذلك مما يقتضيه العمران ، ومن ثم كانت الحاجة ضرورية إلى السلطات أو الملك الذى يحدد ابن خلدون معناه

---

(٢٧) المقدمة صفحة ١٨٧ .

وبواعثه ومهماته على النحو التالى : « ليس المُلْك لكل عصبية ، وإنما المُلك على الحقيقة لمن يسعد الرعية ، ويجبى الأموال ويبعث البعوث ، ويحمى الثغور ، ولا تكون فوق يده يد قاهرة ، وهذا معنى الملك وحقيقته فى المشهور »(٢٨)

إن ابن خلدون يدخل العصبية فى مكونات الملك وقواعد قوته – وللعصبية عند ابن خلدون شأن كبير فى نظرية العمران – وعماد منعته ، ومن ثم فهو يكمل تعريفه للملك وتحديده لمهامه بقوله : « فمن قصرت به عصبيته عن بعضها مثل حماية الثغور أو جباية الأموال أو بعث البعوث فهو مُلْك ناقص لم تتم حقيقته » .

ولكن الملك عند ابن خلدون ليس كذلك الذى عرفته الروم أو الفرس فى الماضى ، كما أنه ليس مثل ذلك الذى يوجد فى عصرنا فى بعض الدول الأوربية والآسيوية والأفريقية ، لأن هذا الطراز من الملك دنيوى مطلق قصاراه أن ينظر إلى الإنسان من حيث كونه مرتبطا بالدنيا وحدها،وأما الملك الذى يعنيه ابن خلدون فإن اهتمامه بالإنسان يشمل دنياه وآخرته ، ذلك أن القوانين التى تطبق على المجتمع الإنسانى يجب أن تكون إلهية لأنها « إذا كانت مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل ، إذ غايتها الموت والفناء ، والله تعالى يقول :
﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾(٢٩). فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم ، صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض ، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة »(٣٠).

وإذن فالملك الذى يقصده ابن خلدون هو الخلافة الإسلامية التى يعبر عنها عند جمهرة الفقهاء باسم الإمامة ، ومن ثم فإن الملك قاعدة أساسية فى تكوين

---

(٢٨) المقدمة صفحة.

(٢٩) سورة المؤمنون الآية ١١٥.

(٣٠) المقدمة صفحة ١٩٠.

العمران الإنسانى ، ولكنه ملكٌ يقوم على قواعد الشريعة الإسلامية منهجا وتطبيقا . وإن من يدرس المقدمة ويتابع فصولها حسبما رتبها ابن خلدون يجده بعد أن يتحدث عن الملك وحقيقته وأصنافه ونهجه ، يتبع ذلك بالحديث عن الخلافة والإمامة ، وحكم المنصب وشروطه وتبعاته وواجباته ، كل ذلك يقرنه ابن خلدون بشريعة السماء .

والحديث عن الحكم ونظامه يدفع بابن خلدون إلى مزيد من التوسع ، فيتحدث عن الوظائف الكبرى فى الدولة مثل ولاية العهد والوزارة وسياستها ، والقضاء وحدوده ، والحجابة ، والشرطة ، والحسبة ، والمظالم ، والجباية ، والجيش إلى غير ذلك مما يتعلق بتكوين الدولة الإسلامية طبقا لما سوف نوضحه تفصيلا فى فصل قادم ، ولمزيد من التحديد لنظام الحكم فقد تبنى ابن خلدون عناصر كتاب طاهر بن الحسين إلى ولده عبد الله حين ولاه مصر كأنموذج لنظام الحكم ،كما تبنى رسالة عمر بن الخطاب رضى الله فى القضاء إلى أبى موسى الأشعرى كأنموذج لنظام القضاء فى الإسلام،ولا بأس من أن نشير أيضا إلى اهتمام ابن خلدون بالحوار الذى جرى بين الموذبان وكسرى بهرام الذى نهاه فيه عن إيقاع الظلم بالرعية على النحو الذى سوف نفصله مستقبلا حسبما ألمحنا قبل قليل .

العصبيّة :

يُعنى ابن خلدون بالعصبية عناية كبرى فى بنية نظريته عن العمران البشرى ، تلك العناية التى فيها الكثير مما يصح أن يكون موضعا للنقاش والمناقضة ، غير أنه على كل حال أفرد للعصبية مكانا رحباً فى مجال حديثة عن العمران البشرى سواء فى البداوة أو الحضر ، أو الرئاسة أو الملك ، بل لقد جعل العصبية إحدى مؤهلات الخلافة .

والعصبية طبقا لمفهوم ابن خلدون تقوم فى بنيتها على الالتحام بالنسب والرحم ، أو ماكان متصلا بمعنى النسب مثل الولاء والحلف ، ذلك أن صلة الرحم طبيعية فى البشر ، ومن دواعيها الدفاع عن ذوى القربى وأهل الأرحام ، فإن القريب يجد غضاضة فى نفسه حين يرى ضيماً ينزل بذوى رحمه ، أو

هلكة تصيبهم ، فينشط للدفاع عنهم ، ويتمثل ابن خلدون قول الرسول ﷺ « تعلموا من أنسابكم ماتصلون به أرحامكم » ويستنتج من معنى الحديث الشريف أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذى يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة[٣١].

فإذا ماكان الأمر متعلقا بالبدو - وهم أصل الحضر وأقدم منه - ذهب ابن خلدون إلى أن السكن فيه لايكون إلا للقبائل ذوات العصبية ، لأنه إذا تعرض الحى للعدوان سارع إلى الدفاع عنهم من خارج حامية الحى فتيانهم المعروفون بالشجاعة ، ويؤكد ابن خلدون على مدى جدية الدفاع فيقرر أنه « لايصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا ذوى عصبية وأهل نسب واحد ، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم »[٣٢] فالعصبية القوية تدخل الرهبة إلى قلب العدو ، ولذلك يمتنع العدوان أو يقل خطره .

هذا ماكان متعلقا بالعصبية من حيث تصورها وبنيتها ومنعتها وبخاصة فى العمران البدوى ، وأما من حيث طبيعتها فإنها ترتبط بالرئاسة ما دامت هذه العصبية ذات قوة ومنعة ورهبة ، ويعبر ابن خلدون عن هذا المقصد قائلا : « ولماكانت الرئاسة إنما تكون بالغلب ، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بهم ، وتتم الرئاسة لأهلها »[٣٣] وهذا واقع منطقى استقاه ابن خلدون من تجاربه إبان حياته فى المغرب ، ومن قراءاته فى تاريخ العرب والأعاجم ، وطبيعى بعد ذلك أن تظل الرئاسة فى هذا النصاب طالما كانت الغلبة لهم ، إذ لو ابتغاها من هم أقل منهم قوة فإنها لا تتم ، فإذا ماذهبت الغلبة ووهنت المنعة ، انتقلت الرياسة إلى غيرهم ممن توفرت لديهم أسبابها وتحققت عندهم مقوماتها.

وفى نطاق استكمال نظرته إلى العصبية يرى ابن خلدون أن العصبية مؤداها الملك ، وأن الغاية التى تجرى إليها العصبية - طبقا لتعبيره - هى الملك ، ذلك

(٣١) المقدمة صفحة ١٢٩.

(٣٢) المقدمة صفحة ١٢٨.

(٣٣) المقدمة صفحة ١٣١.

أن العصبية تكون بها الحماية والمدافعة ، والآدميون محتاجون إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض ، فلابد أن يكون هذا الحاكم ذا عصبية حتى تتم له الغلبة ، يقول ابن خلدون « وهذا التغلب هو الملك ، وهو أمر زائد على الرئاسة ، لأن الرئاسة إنما هى سؤدد ، وصاحبها متبوع وليس له عليهم قهر فى أحكامه ، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب مافوقها » وينتهى إلى القول بأن « التغلب الملكى غاية للعصبية »(٣٤) .

إن هذه النظرة التى أولاها ابن خلدون للعصبية حتى الآن نظرة واقعية ، أيدها بالكثير من الأمثلة التى لا سبيل الآن لتعدادها وحصرها ، ولكن الأمر يدعو للتريث فى قبول كل ما ذهب إليه ابن خلدون فى شأن العصبية ، خاصة ماكان مناقضا لأمور دينية أو أحكام شرعية ، إنه على سبيل المثال يرى أن الدعوة الدينية من غير عصبية لاتتم(٣٥) ، ويرى أن العصبية تنوب فى الإمامة عن النسب القرشى ، ويرى أن خلافة معاوية صحيحة لأنها استندت إلى العصبية ، والأغرب من ذلك كله رأيه فى صحة ولاية العهد ليزيد لاستنادها إلى العصبية مع وجود من هم أصلح للخلافة منه ، وهى قضايا تحتاج إلى المناقشة والمراجعة ، وهو ماسوف نعرض له فى فصل قادم إن شاء الله .

على أن ابن خلدون – وهو جيد الاستقراء للتاريخ – قد قرأ مايناقض نظرته أو نظريته فى العصبية ، فعاد وذكر بعض الاستثناءات فى شأن قيام الملك على العصبية ، فقرر أنه إذا استقرت الدولة ، وتمهدت فقد تستغنى عن العصبية ، وضرب لذلك مثلين : أحدهما من المشرق ، والآخر من المغرب ، فأما المثال الذى ضربه من المشرق فهو عن العباسيين على عهد المعتصم وولده الواثق ، فإن عصبية العرب كانت قد فسدت ، واستظهر المعتصم ومن جاء بعده من الخلفاء بالموالى من فرس وترك وديلم وسلاجقة ، وذلك أن صبغة الرئاسة كانت قد استحكمت ، والانقياد والتسليم كانا قد رسخا فى النفوس فبقيت

---

(٣٤) المقدمة صفحة ١٣٩.

(٣٥) المقدمة صفحة ١٥٩.

الدولة قوية دون الاستناد إلى العصبية العربية . وأما المثال الذى ضربه من المغرب فكان لصنهاجة الذين استمر ملكهم برغم فساد عصبيتهم منذ المائة الخامسة أو قبلها ، ومع ذلك فقد ظل السلطان فيهم إلى أن جاء الموحدون بقوة من العصبية فى المصامدة فمحوا آثارهم[٣٦] . إن ابن خلدون فى مثاليه هذين يسلم ضمناً بأن نشأة الدولتين : العباسية والصنهاجية قامت كلاهما على العصبية ، ولكن الأمر ليس كذلك على الأقل فيما يتعلق بالدولة العباسية ، وهو ماسوف نعود إلى مناقشته فيما يستقبل من فصول .

وفى نطاق الاستثناء أيضا من اعتماد الملك على العصبية يخصص ابن خلدون فصلا قصيرا عنوانه « قد يحدث لبعض أهل النّصاب الملكى دولة تستغنى عن العصبية »[٣٧] ويضرب لذلك مثالين بدولة الأدارسة بالمغرب الأقصى ، ودولة العبيديين (الفاطميين) بإفريقية ومصر ، وكان قيامهما بغير استناد إلى عصبية عربية إذ هما من العرب القرشيين فيما لو صح نسب العبيديين .

والحقيقة إن نظرية العصبية عند ابن خلدون تحتاج إلى وقفات طويلة مستأنية ليس مكانها هذا الفصل ، ولكن مادمنا بسبيل الحديث عن نظرية العمران التى اهتدى إليها ابن خلدون ، فإن العصبية تعتبر من وجهة نظره أساسا من أسسها وركنا من أركانها .

أعمار الدول :

يقرر ابن خلدون أن للدول أعمارا كأعمار الأشخاص ، بمعنى أنه إذا كان لكل شخص عمر محدد تنتهى حياته بنهايته ، فإن للدول كذلك أعمارا محددة تنتهى وتزول سلطانها بنهايته ، والحكم ذاته ينسحب على العمران ، لأنه فى تقدمه وازدهاره أو فى تناقصه وانحساره مرتبط بتدرج الدولة فى مسيرة حياتها .

ويرى ابن خلدون أن عمر الدولة فى الأغلب لايعدو أعمار ثلاثة أجيال[٣٨] ، وهو يقدر الجيل بأربعين سنة ، ومن ثم يكون عمر الدولة مائة

---

(٣٦) المقدمة صفحة ١٥٤ ، ١٥٥.

(٣٧) المقدمة صفحة ١٥٦ ، ١٥٧.

(٣٨) المقدمة صفحة ١٧٠ .

وعشرين سنة فى المتوسط . ويعلل ابن خلدون هذا التحديد للأجيال الثلاثة بأن أبناء الجيل الأول يكونون على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها، ولايزالون معودين على شظف العيش والبسالة والاشتراك فى المجد، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب . وأما الجيل الثانى فقد حدث فيه التحول من خشونة البداوة إلى رقة الحضر ، ومن شظف العيش إلى اللين والترف ، ومن الاشتراك فى المجد إلى انفراد الواحد به مع كسل الباقين عن السعى فيه ، فتنكسر سورة العصبية بعض الشىء ويأنسون إلى المهانة والخضوع ، ولكن يبقى فيهم الكثير من سجايا الجيل الأول الذين أدركوا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ، فلا يسعهم – طبقا لكلمات ابن خلدون – ترك ذلك بالكلية ، وإن ذهب منه ما ذهب ، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التى كانت للجيل الأول ، أو على ظن من وجودها فيهم .

فأما الجيل الثالث فهو جيل سقوط الدولة وفنائها ، فقد انقطعت أسبابه بالجيل الأول ، وفقد حلاوة العز والعصبية بما فيها من ملكة القهر ، ويبلغ الترف فيهم غايته فيصيرون عيالا على الدولة كالنساء والولدان بعد أن كان عز الدولة مقرونا بعزتهم ، ويحتاجون إلى مدافعة الدولة عنهم بعد أن كانوا هم المدافعين عنها ، فإذا ما تعرضت الدولة للخطر لايكونون أهلا للمقاومة ، فسيضطر صاحب الدولة إلى الاستعانة بغيرهم من أهل النجدة ، ويستكثر بالموالى الذين يغنون بعض الغناء ، ولكن أمر الدولة يكون إلى هرم ثم زوال.

يقول ابن خلدون : وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة ولا تعدو الدول فى الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المُطَالب ، فيكون الهرم حاصلا مستولياً ، والطالب لم يحضرها ، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعا ، ويستشهد بالآية الكريمة : ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ (٣٩) ثم يعلق قائلا:

---

(٣٩) سورة الأعراف الآية ٣٤

فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف ، ثم إلى سن الرجوع[٤٠] .

وأما بالنسبة للعمران فإن وفوره ونماءه يظهران بعد جيل أو جيلين إذا كانت الرعايا فى حالة أمن وطيب معاملة ، إنهم حينئذ تنبسط آمالهم وينشطون للعمران والتكاثر ، وفى انقضاء الجيلين « تشرف الدولة – حسب تعبير ابن خلدون – على نهاية عمرها الطبيعى ، فيكون حينئذ العمران فى غاية الوفور والنماء »[٤١] .

إن ابن خلدون قد توصل إلى هذا التحديد فى عمر الدول مستندا إلى ما شاهده فى عصره وما قبله بقليل من أمثال دول ملوك الطوائف فى الأندلس . والمرابطين والموحدين والمرينيين فى المغرب ، وربما قاس الأمر أيضا على الطولونيين والإخشيديين والأيوبيين فى مصر ، والحمدانيين فى الموصل وحلب ، والبويهيين فى العراقين العربى والعجمى ، والغزنويين فيما وراء النهر ، والرسوليين فى اليمن .

ولكن الأمر الذى ينبغى أن ننبه إليه هو أن ابن خلدون قاس أعمار الدويلات وليس أعمار الدول ، وهو مايجعل نظريته قاصرة على الدويلات ، وأما الدول الكبرى فأعمارها تخالف القاعدة التى قعدها ابن خلدون ، فالدولة العباسية مثلا عاشت أكثر من خمسة قرون من الزمان وإن تقلص ظلها فى كثير من مراحل حياتها ، والدولة الأموية فى الأندلس عاشت أكثر من قرنين ونصف قرن ، وكذلك فعلت الدولة العثمانية التى كانت تمثل خلافة المسلمين حتى الحرب العالمية الأولى . هذا ماكان من أمر بعض الدول الإسلامية ، ولا نعتقد أن ابن خلدون قد قصد بنظريته الدول الإسلامية وحدها ، فأما أعمار بعض الدول غير الإسلامية قديما وحديثا فقد استطالت لعدة قرون ، مما يجعل قاعدة ابن خلدون ذات شقين : الشق الأول أن للدول أعمارا ، وهذا صحيح ، والشق الثانى أن أعمارها محددة بثلاثة أجيال ، وهذا رأى فيه كلام .

(٤٠) المقدمة صفحة ١٧١.

(٤١) المقدمة صفحة ٣٠١.

زبدة نظرية العمران :

نظرية العمران كما تصورها ابن خلدون تبدو متشعبة النواحى متزاحمة الموضوعات عسيرة الهضم إلا مع اصطناع الصبر والتزام الأناة ودقة المتابعة بين فصل هنا من المقدمة وفصل هناك ، ذلك لأن ابن خلدون كالبحر فى علمه ، وكالنيل فى فيضانه ، فالرجل بعيد مابين الشواطئ عميق الرأى دفاق الفكر ، وقد كان هذا سبيلنا معه من صبر وأناة ومتابعة ، ومن ثم فإننا نجمل نظريته فى العمران فى العناصر الآتية .

● التاريخ خبر عن الاجتماع الإنسانى الذى هو العمران البشرى ، ومن ثم فإن تنقيته من الزيف وتصويب أحداثه يشكلان المنطلق لتصور العمران البشرى ، ولذلك فقد وضع ابن خلدون منهجا لتصحيح أحداث التاريخ وأخباره يقوم على الجرح والتعديل والتحليل واستنطاق الأحداث للوصول إلى صواب الاستنتاج .

● الإنسان مدنى بالطبع ، ومن ثم لا بد له من أن يصنع مجتمعا يجرى فى نطاقه التعاون على إنتاج القوت الذى يهيء له العيش ، والأدوات التى تهيىء له أسباب الدفاع عن حياته ، وإلا انتفى وجوده وما أراد الله من اعتمار العالم به واستخلافه فيها.

● العمران البدوى أصل للعمران الحضرى ، ولكل من المجتمعين ألوان من العادات والسلوك ، وأنماط من الحياة تفرضها طبيعة كل منهما ، وهى فى المجتمع الحضرى أكثر قابلية للتطور الذى يؤدى إلى قمة العمران ، ثم ما يتبع ذلك من تقلص وانحسار فى أحقاب زمنية متلاحقة متكرره تكاد تشكل قانونا ثابتا .

● لا يتم العمران ويرقى إلا بوجود الصنائع التى تتمثل فى الفلاحة والصناعة والتجارة ، فعليها جميعا يتوقف رخاء المجتمع ورفاهيته ، وكلما ارتقت الصناعة وراجت التجارة وعم الرخاء وانتعش الاقتصاد كان لذلك أثره فى رفاهية المجتمع البشرى ورقيه وبلوغه مراحل الترف والنعيم .

● العلم والتعليم أمران أساسيان فى العمران مرتبطان به إيجابا وسلبا ،

فحيث يزدهر العمران تكون سوق العلم نافقة ، فإذا لم يتوفر فى المجتمع صارت الرحلة فى طلبه أمرا ضروريا ، ومن ثم فحيث يزدهر العلم يرقى العمران والعكس صحيح.

● حسن اختيار مواقع المدن والأمصار ضرورى لاستدامة العمران ، وذلك من حيث المنعة وسهولة الدفاع عنها ، ومن حيث توفر الخيرات ، وكثرة الأرزاق كالقرب من الماء العذب ، وضمان المراعى للسائمة ، ومراعاة وجود المزارع حولها لتزويدها بأنواع الطعام.

● نظام الحكم فى العمران الخلدونى إسلامى يقوم بشئونه خليفة أو إمام يحكم بمقتضى الشريعة التى يصفها ابن خلدون - بعد أن رفض أساليب الحكم الأخرى - بقوله « وإذا كانت - أى الشريعة - مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها ، كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا وفى الآخرة ، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ... فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم،صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض ، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى فى الملك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطا بنظر الشارع ».

● العصبية تؤدى إلى المنعة والغلبة ، والعصبية تسمو إلى الرياسة ، والرياسة تبعث على التطلع إلى الملك ، ومن ثم فإن الملك لايقوم أصلا بغير العصبية ، ويظل قويا بقوتها ويضعف بضعفها.

● للدول أعمار كأعمار الأشخاص ، تبدأ قوية تحت قيادة منشئيها ، ولا يكاد ينتهى الجيل الثالث حتى تكون قد أشرفت على الزوال ، وللعمران فى نطاق الدولة مرحلة تألق وازدهار تكون قمته مع الجيل الثانى ، ومن ثم يكون العمران البشرى بكل مكوناته الأساسية والجزئية مرتبطا بحركة الكائن الحى - الذى هو الإنسان - فى تطوره من حيث المولد والنمو والارتقاء والضعف والانحلال والزوال .

إن ابن خلدون يلخص هذه النقطة الأخيرة التى تشكل وحدها نظرية عنده

وتشكل قانونا عند المعنيين بفكره فى هذه الكلمات :«إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة ، وانتقال من حال إلى حال ، وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة والدول » .

لقد لقيت نظرية العمران وغيرها من أفكار ابن خلدون الكثير من العناية من قبل مئات الدارسين على مستوى العالم المتحضر خلال القرنين الأخيرين سواء فى نطاق القبول أو المعارضة ، ولكن الحقيقة التى لاشك فيها هى أن أحدا قبل ابن خلدون – سواء من علماء المسلمين أو غير المسلمين – لم يعرض لدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة تحليلية أدت إلى نتائج ومقررات مثل تلك التى أدت إليها دراسة ابن خلدون ، ذلك أن المفكر المسلم الفقيه درس الظواهر الاجتماعية من خلال الإخبار – بكسر الهمزة – التاريخى السليم ، مثلما يدرس العلماء علوم الفيزياء والكيمياء والرياضة والفلك والطب،وهو بذلك يكون أول من أخضع الظواهر الاجتماعية لمنهج دراسى علمى انتهى به إلى كثير من الحقائق الثابتة التى تشبه القوانين . وعلى الرغم من أن لنا ملاحظات على ما أطلق عليه بعض الأساتذة من دارسى ابن خلدون تعبيرات « القوانين الثابتة المطردة كالقوانين الخاضع لها القمر فى تزايده وتناقصه ، والليل والنهار فى اختلافهما باختلاف الفصول »[٤٢] فإن ما توصل إليه ابن خلدون من نظريات-ولا أقول قوانين – يظل عملا رائدا فى ميدان الدراسات الاجتماعية فى مسيرة الفكر الإنسانى .

(٤٢) عبد الرحمن بن خلدون للدكتور على عبد الواحد وافى ، الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٧٥ .

نظرية العمران إسلامية الأسس والتكوين

- تمهيد
- الأسس الإسلامية
- نظام الحكم
- ابن خلدون يتبنى كتاب طاهر بن الحسين
- ويتبنى رسالة عمر فى القضاء
- التزام الشريعة
- ملامح المجتمع الخلدونى إسلامية
- نظرية العمران إسلامية المبتدأ والمنتهى .

نظرية العمران إسلامية الأسس والتكوين

تمهيـد :

حفلت نظرية العمران بالكثير من الاهتمام عند من درسوا ابن خلدون ، يستوى فى ذلك العلماء العرب والباحثون من غير العرب ، وذهبوا فى توصيفها مذاهب شتى ، واختلفوا فى أصولها ومقاصدها وغاياتها اختلافا شديدا حتى إن كثيرا منهم كانوا فى مواقفهم طرفى نقيض.لقد نسى أكثر هؤلاء الباحثين أو غفلوا عن حقيقة شخصية ابن خلدون وتكوينه العلمى وبنيته الثقافية ، إن ابن خلدون واحد من ألمع علماء المسلمين فى علوم الإسلام ، فهو فقيه ، أصولى ، محدث ، مؤرخ ، لغوى ، أديب ، وقد ولى مناصب دينية إبان وجوده فى المغرب حسبما مرّ بنا فِى مستهل هذا البحث،ولى فى مصر مناصب دينية رفيعة ، فقد كان شيخ قضاة المالكية ، والقضاء كان آنذاك – وحسبما هو معروف – منصبا دينيا ، كما أنه كان يقوم بالتدريس فى الأزهر وغيره من المدارس الشهيرة فى القاهرة ، فهل كان يدرس فيها الفيزياء أو الجبر وحساب المثلثات ؟ لقد كان يدرس بطبيعة الحال العلوم الدينية من تفسير وفقة وحديث وتاريخ ، ولكننا مع ذلك نجد الكثرة الساحقة ممن كتبوا عن المفكر الكبير قد أغفلوا أثر هذه النشأة وعمق هذا التكوين الإسلامى الخالص فى فكره ومنجزاته ، وذهبوا يربطون فكره إيجابا حينا وسلبا حينا آخر بأفكار أعلام أوربيين متأخرين مثل ميكيافلى ولينين وماركس وشبنجلر ، أو قدامى من أمثال أرسطو وأفلاطون طبقا لما قدمناه تفصيلا فى الفصل الذى خصصناه لعلماء الغرب وابن خلدون.فأما العلماء العرب فإن من أهم الكتب التى ظهرت لهم عن ابن خلدون فى الثلث الأول من هذا القرن كتاب « نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية »[٤٣] لكامل عياد ، وكتاب « ابن خلدون حياته وتراثه الفكرى »[٤٤] لمحمد عبد الله عنان والبحث الذى قدمه طه حسين لجامعة

(٤٣) برلين ١٩٣٠.

(٤٤) نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية صفحة ٥٣ ، ٥٤.

السوريون وعبد الرحمن بن خلدون للدكتور على عبد الواحد وافى ودراسات عن المقدمة لساطع الحصرى . إن كامل عياد يرى – بحق – أن ابن خلدون هو الذى ابتدع نظرية علم الاجتماع الإنسانى كاملة ، وبعبارة أخرى هو مبتكر أول معنى علمى تاريخى اجتماعى(٤٥) . هذا و لم ينكر المؤلف صلة ابن خلدون فى حقلى الفلسفة وتدوين التاريخ بالأفذاذ من علماء الإسلام ومفكريه من أمثال مسكويه والبيرونى وابن سينا وابن رشد ، ولكنه – أى عياد – ينفى أية صلة بين ابن خلدون وحجة الإسلام الغزالى ، لأن الغزالى يفصل بين العقيدة والعلم ، لأنه يرفض العلم،وأما ابن خلدون فإنه يفصل بين العقيدة والعلم لأنه يعطى العلم ذاتية مستقلة(٤٦) .

وإذا كان المجال هنا لايتسع لمناقشة هذا الرأى ، فإننا نود الإشارة إلى أن العلم الذى رفضه الغزالى هو علوم الحكمة وحدها وهى الفلسفة والمنطق ، والشيء نفسه فعله ابن خلدون فى حديث طويل ضمنه فصلا كاملا من مقدمته هو الفصل الرابع والعشرون وجعل عنوانه « فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها »(٤٧).

ومن الآراء التى تستوقف المرء وتلفت نظره ما ذكره الأستاذ عياد من أن ابن خلدون ارتفع فوق معتقداته الدينية وهو يحقق منجزاته الضخمة ، ويفصل عقيدته عن المعارف الدينية!!! ويبنى نظريته العلمية بطريقة فريدة على المادة التجريبية(٤٨) والحقيقة أن ابن خلدون لم يفعل شيئا من ذلك ، بل إنه لا يتأتى له فعل ذلك ، فإن تدين أى انسان لايصرفه عن العلم ، ولايوجد دين سماوى فيما أعلم يصادم العلم أو يجافيه ، والإسلام بصفة خاصة لايشجع على العلم وحسب ، وإنما يفرض على المسلمين أن يتعلموا ، وإن رسول الإسلام ﷺ يقول : طلب العلم فريضة على كل مسلم ، ويحض على الرحلة فى طلب العلم

---

(٤٥) القاهرة ١٩٣٢.

(٤٦) المصدر السابق صفحة ٤٨.

(٤٧) المقدمة ص ٥١٤ الطبعة الثالثة بيروت.

(٤٨) نظرية ابن خلدون التاريخية ص ٥٣ ، ٥٤.

مهما كانت بعيدة وذلك فى قوله ﷺ : اطلبوا العلم ولو فى الصين . وإنه من الوضوح بمكان أن ذلك العلم الذى يطلب بعيدا ولو كان فى الصين ليس العلم الدينى ولكنه العلم بشقيه الدينى والدنيوى . هذا ومن نافلة القول هنا أن الطريقة التجريبية التى أشار إليها المؤلف لا تتنافى مع الإسلام ، ما دام ليس فيها شيء يحرمه الإسلام . أما كون ابن خلدون عمد إلى التجريبيه فليس ذلك مما يتعارض مع عقيدة ابن خلدون أو عقيدة أى مسلم فى شيء.

وهناك بين دارسى ابن خلدون من عمد إلى إجراء مقارنة بين فكره وبين الماركسية وانتهى - وهذا أمر طبيعى - إلى أن نظرية ابن خلدون تفوق المادية التاريخية الماركسية وهو مافعله العالم ك . بريزيج(٤٩).

ويذهب المستشرق الإيطالى جابربيلى فى بحث عن ابن خلدون إلى التركيز على فكرة العصبية - التى عزا المفكر المسلم إليها أمورا كثيرة فى نظرية العمران - ويقوم ببعض التحليلات التى تنتهى به إلى مفهوم خاص مفاده أن العصبية هى الروح الحزبى والطبقى(٥٠) وربما كان فى هذا المفهوم الكثير من حقيقة المذهب الخلدونى فى العصبية .

وإن كثيرا من العلماء الفرنسيين قاموا بدراسات موسعة عن ابن خلدون ومن بينهم فى الثلث الأول من هذا القرن الأستاذ . . بوتول الذى اهتم بالفلسفة الاجتماعية لابن خلدون ، وأفرد لها كتابا انتهى فيه إلى عدة تصورات لانرى فيها شيئا جديدا،فقد قرر أن كتاب المقدمة كان استجابة لمشاهداته التجريبية ، وأن مفاهيم ابن خلدون التاريخية والاجتماعية نابعة من فكره الأصيل.

كان ذلك استعراضا سريعا لاجتهادات بعض من كتبوا عن فكر ابن خلدون ، منهم العربى سوريا كان أو مصريا ، ومنهم أيضا الألمانى والإيطالى والفرنسى ، ولا نكاد نجد فيما كتبوا شيئا يتصل بالعنصر الأساسى فى فكر ابن خلدون وهو ثقافته الإسلامية ذات الآفاق الواسعة والأعماق البعيدة ، وكان

(٤٩) معجزة نمو الأبحاث التاريخية صفحة ٢٤ ومابعدها بريسلاو ١٩٣٦.

(٥٠) العقلية وفلسفة التاريخ عند ابن خلدون : نشرة الأكاديمية الملكية بتورينو ١٩٣٠ المجلد الخامس ص ٤٧٣ ومابعدها.

عليهم من منطلق دقة البحث ومنهجيته أن ينتبهوا إلى ذلك ويتمثلوه فى كل خطوة يخطونها فى دراستهم لشخص ابن خلدون وفكره .

ولمزيد من الإيضاح فإننا نقرر أنه لم ينتبه من دارسى ابن خلدون إلى شخصيته الإسلامية وقيادته الدينية إلا لودفيج جمبلوفتش والمستشرق الكبير هاملتون جيب الذى قرر صراحة أن ابن خلدون لم يكن مسلما وحسب ، وإنما كان من كبار علماء الدين وأحد كبار فقهاء المالكية ، وأنه لم يضمن فكره رأيا واحدا لايتفق منطقيا مع تعاليم الإسلام ، وأن جميع مفاهيمه إنما هى تطويع المجتمع وتطويره للمبادئ الدينية الإسلامية ، وأن التدهور الاقتصادى الذى حاول ابن خلدون أن يلفت إليه الأنظار ليس إلا نتيجة حتمية لاختلاف التطبيق السياسى مع متطلبات الشريعة الإسلامية[٥١] .

غير أن الأستاذ جيب يكاد يحصر تصوره الإسلامى لفكر ابن خلدون فى النظرية السياسية وحدها ، ولكن الواقع الذى نلمسه هو أن فكر ابن خلدون جميعه إسلامى . وأن مجتمع العمران الذى أنشأ نظريته من خلاله هو مجتمع إسلامى من كل جوانبه سواء فى ذلك نظام الحكم والإدارة والقضاء والمعاملات والعلم والتعليم والاقتصاد والسلوك العام ، وقد يكون لنا بعض التحفظ من الناحية الإسلامية على مبدأ العصبية الذى أولاه ابن خلدون كثيرا من الاهتمام .

الأسس الإسلامية :

إن الدولة ممثلة فى حكومتها هى صاحبة المسئولية فى الحفاظ على أمن الناس ورفاهيتهم ، والمنوط بها الذود عن الوطن والدفاع عن أراضيه ، والمكلفة بالسهر على هيبة القانون وتنفيذ أحكامه وذلك بإشاعة العدل ودفع الظلم إلى غير ذلك من الوظائف الأخرى التى تضطلع بها الحكومات ، ولقد اتخذت أنظمة الحكم قديما وحديثا أشكالا مختلفة وأنماطاً شتى وأخضعت المجتمعات التى تحكمها لمبادئها وأساليبها ، فهناك الحكومات الملكية والجمهورية

---

(٥١) الأساس الإسلامى للنظرية السياسية لابن خلدون : مجلة مدرسة الدراسات الشرقية الجزء الأول من المجلد السابع صفحة ٢٣ ومابعدها .

والديمقراطية والاستبدادية والرأسمالية والشيوعية إلى غير ذلك من الأنماط الكثيرة المعروفة لدى المشتغلين بعلوم السياسة ، ومن الأمور المسلم بها أن كثيرا من حكومات العصر الحديث تحمل الرعايا على الخضوع لنظمها حتى لو كانت هذه النظم مرفوضة من الناس ، ولسنا هنا بسبيل ضرب الأمثلة لذلك لأن القارئ الخاص والعام يستطيع بغير جهد أن يستحضر لنفسه العشرات من الأنظمة التى ترفضها الأكثريات الساحقة من رعايا هذه الدول أو تلك .

نظام الحكم :

فإذا ما تتبعنا نظرية العمران عند ابن خلدون وجدناها بكل جزئياتها تستمد عناصرها من المبادئ الإسلامية ، وليس ذلك بالأمر الغريب ، لأن ابن خلدون حسبما ذكرنا عالم بارز من علماء المسلمين ، ولولا أن مصطلح رجل الدين غير موجود فى الإسلام لقلنا إن ابن خلدون واحد من أبرز رجال الدين الإسلامى فى عصره،هذا إن لم يكن أبرزهم جميعا ، ومن ثم فإن نظام العمران الإنسانى كله يقوم عنده على أساس دينى إسلامى . فإذا ماكان الحديث عن الشئون السياسية بمفهومها العلمانى فإنه يقرر أن أحكام السياسة تضطلع بمصالح الدنيا فقط ، وأما مقصود الشارع بالناس فهو صلاح آخرتهم « فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم »(٥٢) .

ويقرر ابن خلدون فى صراحة كاملة وبيان واضح أن الحكومة التى يجب أن تسوس شئون مجتمعه العمرانى هى الحكومة الإسلامية ، ويفرد لذلك فصلا من أهم فصول المقدمة جعل له عنوانا مثيرا هو « أن العمران البشرى لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره » وهذا الفصل هو الركيزة الأساسية لحقيقة الحكومة الإسلامية عند ابن خلدون ، وفيه ينص على أنه لا بد للناس فى الاجتماع البشرى أو العمران من وازع حاكم يرجعون إليه ، وأن حكمه فيهم ينبغى أن يستند إلى شرع منزل من عند الله ، يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب

---

(٥٢) المقدمة صفحة ١٩١ .

والعقاب الذى جاء به مبلغه ، ويضرب ابن خلدون أمثلة لحكومات واقعية كالفرس ، وحكومات بشرية مثالية مفترضة مثل المدن الفاضلة عند الفلاسفة وينحيها جانبا لكى يلتفت إلى تقرير الحكومة الإسلامية قائلا : « وقد أغنانا الله تعالى عنها فى الملة ولعهد الخلافة لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها فى المصالح العامة والخاصة ، وأحكام الملك مندرجة فيها »[٥٣].

ويفرق ابن خلدون بين الملك الطبيعى أو العلمانى بلغة عصرنا وبين الخلافة فيقول إن الملك الطبيعى هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة ، والملك السياسى هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار ، وأما الخلافة فأمرها أعمق صلاحا ، وهدفها أكثر فعالية ، لأنها تستهدف صلاح الناس وسعادتهم فى الدنيا والآخرة ، « وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فإنها كلها عبث وباطل ، إذ غايتها الموت والفناء ، والله يقول : ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾[٥٤].

ويستطرد ابن خلدون فى تبنى مبدأ الحكومة الإسلامية واستنكار الملك الدنيوى فيقرر أن الشرائع السماوية جاءت بحمل الناس على الخضوع لأحكامها من عبادة ومعاملة ، وحتى الملك الذى هو طبيعى للمجتمع الإنسانى،فقد أجرته على منهاج الدين ليكون الجميع محوطا بنظر الشارع ، فما كان بمقتضى القهر والغلبة فهو ظلم وعدوان ، وهو لذلك مذموم ، وماكان بمقتضى السياسة وأحكامها فهو مذموم أيضا لأنه نظر بغير نور الله ، وهنا يتمثل ابن خلدون بالآية الكريمة :

﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾ ﴾[٥٥] ويتبع ابن خلدون استشهاده القرآنى بتقرير أن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم ، وأن أعمال البشر كلها عائدة عليهم فى معادهم وغيره ، استجابة لقول الرسول العظيم : « **إنما هى أعمالكم ترد عليكم** ».

---

(٥٣) المقدمة ٣٠٣ .

(٥٤) المقدمة ١٩٠ — الآية ١١٥ من سورة المؤمنون.

(٥٥) سورة النور الآية ٤٠ .

وينتهى ابن خلدون فى توصيف الخلافة على هذا النحو : « والخلافة هى حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعى فى مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة ، فهى فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا »[٥٦] .

هكذا حدد ابن خلدون شكل الحكومة التى تسوس العمران الإنسانى ، وحصر هذا الشكل فى الإطار الإسلامى الصريح.

ويذهب ابن خلدون إلى أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة ومنعةً ، وتضمن لها الغلبة فى الحروب والنصر فى الفتوح ، ويضرب لذلك أمثلة عديدة مثل الفتوح الإسلامية الأولى ، وفيها تغلب المسلمون ولم يزد عدد جيشهم عن بضعة وثلاثين ألفا فى معركة القادسية على جحافل الفرس التى جاوز عددها مائة وعشرين ألفا من الجنود المدربين ، والشىء نفسه حدث فى معركة اليرموك فقد انتصر جيش المسلمين بنفس العدد على جميع جيوش الروم بقيادة هرقل ، وقد نيف عددها على أربعمائة ألف مقاتل .

وفى المحيط الإسلامى حدث شىء من ذلك فى المغرب ، فقد كانت قبيلة زناتة أكثر بداوة من المصامدة وأشد توحشا – طبقا لعبارة ابن خلدون – وكان للمصامدة الدعوة الدينية باتباع المهدى ، فلبسوا صبغتها – أى الصبغة الدينية – فتضاعفت قوة عصبيتهم فغلبوا زناتة[٥٧] .

ابن خلدون يتبنى كتاب طاهر بن الحسين:

وابن خلدون حين يقرر وجوب وجود الحكومة الإسلامية على رأس المجتمع الإنسانى ، يعمد إلى تفاصيل تطبيق الأحكام فيها فينثر كنانة مدخراته الفكرية ويختار منها كتاب طاهر بن الحسين إلى ولده عبد الله حين ولاه المأمون الرقة ومصر ومابينهما، وهو كتاب مشهور من حيث كونه برنامجا إسلاميا كاملا فى

(٥٦) المقدمة ص ١٩١.

(٥٧) المقدمة صفحة ١٥٨.

شئون الحكم ، وضع فيه طاهر بن الحسين كل ما وعاه عقله من الأحكام الإسلامية التطبيقية المستمدة من الكتاب والسنة والسلوك الرفيع ، وما ينبغى أن يلتزمه الحاكم المسلم من سلوك فى الإدارة والقضاء والمال والجيش والصحة والعمارة والتعامل مع المرءوسين بخاصة وجمهرة الناس بعامة ، وكتاب طاهر ابن الحسين ، إسلامى الأصول ، أخلاقى النزعة ، شرعى العناصر ، سلوكى التوجيه ، أو كما يقول ابن خلدون « وصاه بجميع مايحتاج إليه فى دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسة الشرعية والملوكية ، وحثه على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم بما لا يستغنى عنه ملك ولاسوقه »(٥٨) وتلك مقتطفات منه :

★ عليك بتقوى الله وحده لاشريك له ، وخشيته ومراقبته عز وجل ، ومزايلة سخطه(٥٩)واحفظ رعيتك فى الليل والنهار ، والزم ما ألبسك الله من العافية بالذكر لمعادك وما أنت صائر إليه وموقوف عليه ومسئول عنه ، والعمل فى ذلك كله بما يعصمك الله عز وجل ، وينجيك يوم القيامة من عقابه وأليم عذابه ، فإن الله سبحانه قد أحسن إليك ، وأوجب الرأفة عليك ، بمن استرعاك أمرهم من عباده ، وألزمك العدل فيهم ، والقيام بحقه وحدوده عليهم ، والذب عنهم ، والدفع عن حريمهم ، والحقن لدمائهم ، والأمن لسربهم ، وإدخال الراحة عليهم .

★ وليكن أول ما تلزم به نفسك ، وتنسب إليه فعلك ، المواظبة على ما فرض الله عز وجل من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك ، وتوابعها على سننها ، من إسباغ الوضوء لها ، وافتتاح ذكر الله عز وجل فيها ، ورتل فى قراءتك ، وتمكن فى ركوعك وسجودك وتشهدك ، ولتصرف فيه رأيك ونيتك ، واحضض عليه جماعة من معك وتحت يدك ، وادأب عليها فإنها كما قال الله عز وجل : « تنهى عن الفحشاء والمنكر » ثم أتبع ذلك بالأخذ بسنة رسول الله ﷺ ، والمثابرة على خلائقه ، واقتفاء أثر السلف الصالح من بعده .

---

(٥٨) المقدمة صفحة ٣٠٤ ومابعدها .

(٥٩) مزايلة سخطه . البعد عن سخطه .

★ ولا تميلنَّ عن العدل فيما أحببت أو كرهت لقريب من الناس أو لبعيد ، وآثر الفقه وأهله ، والدين وحملته ، وكتاب الله عز وجل والعاملين به ، فإن أفضل ما يتزين به المرء الفقه فى الدين والطلب له والحث عليه والمعرفة بما يتقرب به إلى الله عز وجل.

★ وعليك بالاقتصاد فى الأمور كلها ، فليس شيء أبين نفعاً ولا أجمع فضلا منه ، والقصد داعية إلى الرشد ، والرشد دليل على التوفيق ، والتوفيق قائد إلى السعادة وقوام الدين والسنة الهادية بالاقتصاد ، وكذا فى دنياك كلها ، ولا تقصر فى طلب الآخرة والأجر والأعمال الصالحة والسنن المعروفة ومعالم الرشد والإعانة والاستكثار من البر والسعى له إذا كان يطلب لوجه الله تعالى ومرضاته.

★ لاتتهمنَّ أحدا من الناس فيما توليه من عملك قبل أن تكشف أمره ، فإن إيقاع التهم بالأبرياء والظنون السيئة بهم آثم إثم ، فاجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك ، واطرد عنك سوء الظن بهم ، وارفضه فيهم ، يُعِنْكَ ذلك على استطاعتهم ورياضتهم.

★ تفردْ بتقويم نفسك تَفَرُّدَ من يعلم أنه مسئول عما صنع ، وَمَجْزِيٌّ بما أحسن ، ومؤاخذ بما أساء ، فإن الله عز وجل جعل الدين حرزا وعزا ، ورفع من اتبعه وعززه ، واسلك بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقة الهدى ، وأقم حدود الله تعالى فى أصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه .

★ إذا عاهدت عهداً فَأَوْفِ به ، وإذا وعدت خيرا فأنجزه ، واقبل الحسنة وادفع بها ، وأغمض عن عيب كل ذى عيب من رعيتك ، واشدد لسانك عن قول الكذب والزور ، وأبغض أهل النميمة ، فإن أول فساد أمورك فى عاجلها وآجلها تقريب الكذوب والجرأة على الكذب .

★ لتكن ذخائرك وكنوزك التى تدخر وتكنز : البر والتقوى ، واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم ، والتفقد لأمورهم ، والحفظ لدمائهم ، والإغاثة لملهوفهم ، واعلم أن الأموال إذا اكتنزت وادخرت فى الخزائن

لا تنمو ، وإذا كانت فى صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم ، نمت وزكت ، وصلحت بها العامة ، وترتبت بها الولاية ، وطاب بها الزمان .

★ لا تحقرن ذنباً ، ولا تمالئن حاسدا ، ولا ترحمن فاجرا ، ولا تصلن كفورا ، ولا تداهنن عدواً ، ولا تصدقن نماماً ، ولا تأمنن غدارا ، ولا توالينَّ فاسقا ، ولا تتبعن غاويا ، ولا تحمدن مرائيا ، ولا تحقرن إنسانا ، ولا تردن سائلا فقيرا ، ولا تحسنن باطلا ، ولا تلاحظن مضحكا ، ولا تخلفن وعدا ، ولا تزهون فخرا ، ولا تظهرن غضبا ، ولا تباينن رجاء ، ولا تمشين مرحاً ، ولا تفرطن فى طلب الآخرة .

★ خذ عن أهل التجارب وذوى العقل والرأى والحكمة ، ولا تدخلن فى مشورتك أهل الرقة والبخل ، ولا تسمعن لهم قولا ، فإن ضررهم أكثر من نفعهم ، وليس شيء أسرع فساداً لما استقبلت به أمر رعيتك من الشح ، واعلم أنك إذا كنت حريصاً (أى بخيلا) كنت كثير الأخذ قليل العطية ، وإذا كنت كذلك لم يستقيم لك أمرك إلا قليلاً ، فإن رعيتك إنما تعقد على محبتك بالكف عن أموالهم ، وترك الجور عليهم.

★ تفقد الجند فى دواوينهم ومكانتهم ، وأدر عليهم أرزاقهم ، ووسع عليهم فى معايشهم ، يذهب الله عز وجل بذلك فاقتهم ، فيقوى لك أمرهم ، وتزيد قلوبهم فى طاعتك وأمرك خلوصاً وانشراحا .

★ اعلم أن القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شيء من الأمور ، لأنه ميزان الله الذى تعدل عليه أحوال الناس فى الأرض ، وبإقامة العدل فى القضاء والعمل تصلح أحوال الرعية ، وتأمن السبل ، وينتصف المظلوم ، ويأخذ الناس حقوقهم ، وتحسن المعيشة .

★ انصف الخصم ، وقف عند الشبهة ، وأبلغ فى الحجة ، ولا يأخذك فى أحد عن رعيتك محاباة ولامجاملة ولا لومة لائم ، وتثبت ، وتأنَّ ، وراقب ، وانظر ، وتنكر ، وتدبر ، واعتبر ، وتواضع لربك ، وارفق بجميع الرعية ، وسلّط الحق على نفسك ، ولا تسرعنّ إلى سفك الدماء ، فإن الدماء من الله عز وجل بمكان عظيم انتهاكاً لها بغير حقها.

★ اعلم أنك جُعلت بولايتك خازنا وحافظا وراعيا ، وإنما سمى أهل عملك رعيتك لأنك راعيهم وقيّمهم ، فخذ منهم ما أعطوك من عفوهم، ونفذه فى قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أودهم ، واستعمل عليهم أولى الرأى والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف ، ووسع عليهم فى الرزق

★ تعاهد ذوى البأساء وأيتامهم وأراملهم ، واجعل لهم أرزاقا من بيت المال اقتداء بأمير المؤمنين - أعزه الله تعالى - فى العطف عليهم والصلة لهم ، ليصلح الله بذلك عيشهم ، ويرزقك به بركة وزيادة ، وأجْر للأضراء من بيت المال ، وقدم حملة القرآن منهم والحافظين لأكثره فى الجراية على غيرهم ، وانصب لمرضى المسلمين دُوراً تأويهم ، وقُوّاماً يرفقون بهم ، وأطباء يعالجون أسقامهم ، وأسعفهم بشهواتهم (يعنى بما يشتهون) مالم يؤد ذلك إلى إسراف فى بيت المال.

★ اعتصم فى أحوالك كلها بالله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته ، والعمل بشريعته وسنته ، وبإقامة دينه وكتابه ، واجتنبْ ما فارق ذلك وخَالَفَهُ ودعا إلى سخط الله عز وجل ، واعرف ما يجمع عمالك من الأموال وما ينفقون منها ، ولا تجمع حراما ، ولا تنفق إسرافا ، وأكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم.

★ ليكن أعظم سيرتك وأفضل رغبتك ماكان لله عز وجل رضًا ، ولدينه نظاما ، ولأهله عزّاً وتمكيناً ، وللملة والذمة عدلا وصلاحاً .

هذه فقرات مجتزأة من الكتاب الذى اختاره ابن خلدون كنموذج لأساس الحكم فى المجتمع الإنسانى الذى ابتكر نظريته ، وإذا كانت هذه الفقرات التى اجتزأناها لاتغنى - على الرغم من وضوح بنيتها الإسلامية - عن قراءة الكتاب جميعه ، فإننا نورد فيما يلى أهم الأسس وأوضح العناصر التى اشتمل عليها :

● الإيمان بالله وأداء الفرائض على أكمل وجه والقيام بحق الله والسير على سنة رسوله ﷺ ، وليكن العمل لله عز وجل برجاء الثواب ، وشكر الله على نعمه.

● الملك لله يؤتيه من يشاء وينزعه ممن يشاء، فإذا كفر صاحب السلطان نزع منه الملك .

● الاعتصام بالله ، والوقوف عند محبته ، والعمل بشريعته وسنته ، وإقامة دينه وكتابه ، واجتناب البدع والشهوات .

● العدل بين الناس ، وعدم الميل عنه لقريب أو بعيد ، وإقامة الحدود فى أصحاب الجرائم ، وحسن الظن بالأصحاب ، وعدم اتهام الأبرياء.

● إن القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شيء من الأمور ، لأنه ميزان الله الذى تعدل عليه أحوال الناس فى الأرض ، وبتحقيق العدل فى القضاء والعمل تصلح أحوال الرعية .

● تفقد الجند فى دواوينهم وأمكنتهم وإدرار أرزاقهم والتوسعة عليهم فى معايشهم تذهب فاقتهم فتقوى عزائمهم وتزيد طاعتهم .

● استعمال أولى الرأى والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم ، والعمل بالسياسة والعفاف.

● الاقتصاد فى الأمور كلها .

● التزام الشورى ممثلة فى الأخذ من أهل التجارب وذوى العقل والرأى والحكمة ، واستبعاد أهل الرقة والبخل من المشورة .

● احترام العهود ، وإنجاز الوعود والابتعاد عن الكذب.

● تفريق الأموال فى عمارة الإسلام.

● إنشاء دور لمرضى المسلمين (مستشفيات ومصحات) وتعيين أطباء يعالجون أسقامهم ، وتخصيص خدم يقومون على راحتهم.

● تعهد ذوى البأساء (المعوقين وأصحاب العاهات والضعفاء) والأيتام والأرامل بجعل رواتب لهم من بيت المال.

● حياطة الرعية ، والنظر فى حوائجهم ، ومواساة الضعفاء ، وصلة ذوى الأرحام.

● اتقاء الشح فإنه أول ما عصى الإنسان به ربه.

● التفقه فى الدين ، وطلب العلم ، ومصاحبة العلماء ، ومرافقة أولياء الله .

● مداومة الأعمال الصالحة والاستكثار من البر.

يقول ابن خلدون بعد إيراده هذا الكتاب فى ثوب من الإعجاب به

والاستحسان له : « حدّث الإخباريون أن هذا الكتاب لما ظهر وشاع أمره ، وأعجب به الناس ، اتصل خبره بالمأمون ، فلما قرئ عليه قال : ما أبقى أبو الطيب - يعنى طاهر بن الحسين - شيئا من أمور الدنيا والدين ، والتدبير والرأى والسياسة ، وصلاح الملك والرعية ، وحفظ السلطان ، وطاعة الخلفاء ، وتقويم الخلافة إلا وقد أحكمه وأوصى به ، ثم أمر المأمون فكتب به إلى جميع العمال فى النواحى ليقتدوا به ، ويعملوا بما فيه » ثم يعقب ابن خلدون على الخطاب ومحتواه قائلا : « هذا أحسن ما وقفت عليه فى هذه السياسة والله أعلم »(٦٠).

إن الأمر الواضح هنا أن ابن خلدون قد أورد هذا الكتاب فى الفصل الخامس بأن العمران لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره ، وأنه قد حدد الخلافة الإسلامية نظاما للحكم ، ثم جاء بعد ذلك بالكتاب مفصلا ومعقبا عليه بما قد سلف من إعجاب واستحسان ، كل ذلك ينتهى بنا بما لايدع مجالا للشك إلى أن نظام الحكم الذى اختاره ابن خلدون للعمران الإنسانى نظام إسلامى القاعدة والنبع شرعى المبنى والتطبيق.

كان ذلك منهج الحكم فى المجتمع الإنسانى الذى أرسى ابن خلدون قواعده ، وهو منهج يتسم بالشمول ، ولما كان القضاء هو حجر الزاوية فى استقرار أمن المجتمعات ، فإن طاهر بن الحسين قد ألح على ولده فى دقة تطبيقة والتزام العدل فى تنفيذ أحكامه وذلك فى عبارته البليغة « إن القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شىء من الأمور ».

ولكن ابن خلدون يخص القضاء فى موضع آخر من المقدمة بمزيد من الاهتمام ، لأنه طبقا لعبارته « من الوظائف الداخلة تحت الخلافة،لأنه منصب الفصل بين الناس فى الخصومات حسما للتداعى وقطعا للتنازع ، إلا أنه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة »(٦١).

---

(٦٠) المقدمة صفحة ٣١١ .

(٦١) المقدمة صفحة ٢٢٠ .

فالقضاء وظيفة دينية عند ابن خلدون ومصادر أحكامه ووسائل تطبيقه إسلامية محضة ، ولقد تحدث ابن خلدون عن القضاء فى إيجاز حيث أحال من يريد الاستزادة من أحكامه على « كتب الفقه وخصوصا كتب الأحكام السلطانية » وإن كان أشار إلى بعض سلطات القاضى مثل النظر فى أموال المحجور عليهم من المجانين واليتامى والمفلسين وأهل السفة ، والنظر فى وصايا المسلمين وأوقافهم ، وتزويج الأيامى عند فقد الأولياء . والنظر فى مصالح الطرقات والأبنية ، وتصفح الشهود والأمناء والنواب واستيفاء العلم والخبرة فيهم بالعدالة والجرح[٦٢] ، ويذكر ابن خلدون أنه كان يعهد إلى بعض القضاة بقيادة الجهاد فى عساكر الصوائف ، فقد كان يحيى بن أكثم يخرج بالصائفة إلى أرض الروم فى أيام المأمون ، وكذلك كان يفعل منذر بن سعيد البلوطى فى أيام عبد الرحمن الناصر.

.... ويتبنى رسالة عمر فى القضاء :

ومثلما اختار ابن خلدون رسالة طاهر بن الحسين إلى ولده عبد الله كمنهج يحتذى فى الحكومة الإسلامية ، فإنه اختار رسالة عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعرى كمنهج أمثل للقضاء فى الإسلام، وهى رسالة نفيسة حرص كثير من المفكرين المسلمين الكبار على تزيين بعض كتبهم بها من أمثال الجاحظ فى البيان والتبيين ، وابن قتيبة فى عيون الأخبار ، وابن عبد ربه فى العقد الفريد ، والماوردى فى الأحكام السلطانية وغيرهم ، وها نحن نثبتها فى هذا المقام تأسياً بهم ، فضلا عن نفاستها وتفردها فى جمع أحكام القضاء ودقة توجيه القضاة :[٦٣].

« أما بعد ، فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنّة متبعة ، فافهم إذا أُدلى إليك ، فإنه لاينفع تكلم لا نفاذ له ، وآس بين الناس بوجهك وعدلك ومجلسك ، حتى لايطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك ،

---

(٦٢) المقدمة صفحة ٢٢١ ، ٢٢٢.

(٦٣) المقدمة صفحة ٢٢١.

البيّنة على من ادعى واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا ، ولا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت اليوم فيه عقلك وهديت فيه إلى رشدك أن ترجع إلى الحق ، فإن الحق قديم : ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل ، الفهم الفهم مما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولاسنة ، ثم اعرف الأمثال والأشباه ، فقسْ الأمور بنظائرها واعمد إلى أقربها إلى الله وأشبهها بالحق واجعل لمن ادعى حقا غائبا أو بيّنةً أمداً ينتهى إليه ، فإن أحضر بيّنته أخذت له بحقه ، وإلا استحللت عليه القضية فإن ذلك أنفى للشك وأجلى للعمى ، المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً فى حد ، أو مجرَباً عليه شهادة زور ، أو ظنيناً فى نسب أو ولاء ، فإن الله سبحانه وتعالى تولى منكم السرائر ، ودرأ بالبينات والأيمان ، وإياك والغلق والضرر والتأذى بالخصوم ، والتنكر عند الخصومات ، فإن الحق فى مواطن الحق ليعظم الله به الأجر ، ويحسن به الذخر ، فمن صحت نيته وأقبل على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تخلّق للناس بمايعلم الله أنه ليس من نفسه ، شانه الله ، فما ظنك بثواب من عند الله عز وجل فى عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام ».

إن ابن خلدون يقرر أن هذا الكتاب تدور عليه أحكام القضاء ، وأنها مستوفاة فيه ، ومن المعروف أن عددا غير قليل من علماء المسلمين قد خصصوا لكتاب عمر هذا المئات من الصفحات شرحا وتعليقا باعتباره مصدرا أصيلا لأصول القضاء فى الإسلام .

التزام الشريعة :

ابن خلدون لايحيد عن الصيغة الدينية فى نظام الحكم واتساع العمران لأن الصيغة الدينية الأصيلة حتى إذا لم تكن إسلامية فإن فيها ضمان العدل وتجنب الظلم الذى يؤذى المجتمعات ويخرب العمران ، ويسوق ابن خلدون فى هذا المجال قصة الموبذان صاحب الدين عند الفرس مع كسرى بهرام بن بهرام الذى اقترن ذكره بكثرة الظلم للرعية ، تقول القصة إن الملك بهرام سمع أصوات البوم فسأل الموبذان عن معنى كلامها فقال له : إن بوما ذكراً يروم نكاح بوم أنثى ، وأنها شرطت عليه عشرين قرية من الخراب فى أيام بهرام ،

فقبل شرطها ، وقال لها : إن دامت أيام الملك أقطعتك ألف قرية ، وهذا أسهل مرام ، حينئذ تنبه الملك من غفلته ، وخلا بالموبذان وسأله عن مراده ، فقال الموبذان : أيها الملك ، إن الملك لايتم عزه إلا بالشريعة ، والقيام لله بطاعته ، والتصرف تحت أمره ونهيه ، ولا قوام للشريعة إلا بالملك ، ولا عز للملك إلا بالرجال ، ولا قوام للرجال إلا بالمال ، ولاسبيل إلى المال إلا بالعمارة ، ولاسبيل للعمارة إلا بالعدل ، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة ، نصبه الرب وجعل له قيماً وهو الملك ، وأنت أيها الملك عمدت إلى الضياع فانتزعتها من أربابها وعمّارها ، وهم أرباب الخراج ومن تؤخذ منهم الأموال ، وأقطعتها الحاشية والخدم وأهل البطالة ، فتركوا العمارة والنظر فى العواقب وما يصلح الضياع ، وسومحوا فى الخراج لقربهم من الملك ، ووقع الحيف على من بقى من أرباب الخراج وعمار الضياع ، فانجلوا عن ضياعهم وخلوا ديارهم(٦٤).

فالشريعة عند ابن خلدون فى أية صورة من صورها هى ضمان للعدالة بين الناس ، إذا ما تحققت تحقق بها عز الملك ، وعز الملك لا يتحقق إلا بالعمارة ، ولاسبيل إلى العمارة إلا بالعدل . وإن العدل عند ابن خلدون مفروض من رب العالمين ، مفروض على الملوك من غير المسلمين كالأكاسرة وغيرهم ، طبقا لما هو مبين فى المثال سالف الذكر ، ومن باب أولى فإن الصيغة الإسلامية فى الحكم ، والعدل أساسها ، هى الأقرب إلى ذهن ابن خلدون ، والأشد وضوحاً فى نظريته ، التى أحكم نسجها فى إطار بنية إسلامية خالصة مدعمة بالآيات القرآنية ، ومحكمة بالأحاديث النبوية ، ومطبقة بأعمال الخلفاء الراشدين ومن جاء بعدهم من الأكفاء من خلفاء المسلمين .

وفى نطاق اهتمام ابن خلدون بالمجتمع الإنسانى والعمران البشرى الذى جعل النظام الإسلامى صبغة له ، يتحدث عن النبوات والرسالات ، وبالتالى عن الأنبياء والرسل ، ويخص محمدا ﷺ باعتباره صاحب الشريعة التى يطبقها ابن خلدون على المجتمع الإنسانى بحديث جليل يتناول فيه جانبا من حياته قبل

---

(٦٤) المقدمة صفحة ٢٨٧ .

الرسالة التى لم تدنس بتقاليد الجاهلية ، والجانب الآخر يوضح كيف كان يتلقى الوحى فى حديث فيه شمول وتفصيل(٦٥).

أما وإن الأنبياء والرسل أصحاب معجزات يجريها الله سبحانه على أيديهم ، فإن ابن خلدون يتناول بالبحث المعجزات والخوارق ويذكر مفاهيم المدارس الإسلامية لها من متكلمين ومعتزلة وأشعرية وحكماء وصوفية، ثم يختم ابن خلدون حديثه فيها مقررا أن أعظم المعجزات على الإطلاق هو القرآن الكريم قائلا :« اعلم أن أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم ، المنزل على نبينا محمد ﷺ ، فإن الخوارق فى الغالب تقع مغايرة للوحى الذى يتلقاه النبى ، ويأتى بالمعجزة شاهدة بصدقه ، والقرآن هو بنفسه الوحى المدعى ، وهو الخارق المعجز ، فشاهده فى عينه ، ولايفتقر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحى ، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه ، وهذا معنى قوله ﷺ : [**ما من نبى من الأنبياء إلا وأوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ، وإنما كان الذى أوتيته وحيا أوحى إلى ، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة**] يشير إلى أن المعجزة متى كانت بهذه ... فى الوضوح وقوة الدلالة ، وهو كونها نفس الوحى ، كان الصدق لها أكثر لوضوحها ، فكثر المصدق المؤمن ، وهو التابع والأمة »(٦٦) .

نقول إن ابن خلدون صمم نظرية العمران أو المجتمع الإنسانى على أنه مجتمع إسلامى الحكومة والرعية ، ولما كانت الحكومة هى التى توطد أركان الدولة والمجتمع فإن ابن خلدون يكاد يكون قد خصص المقدمة كلها- إلا فى القليل- لهذا الأمر ، فقد مر بنا تقريره ضرورة أن يكون الحكم خلافة ، وأن الخلافة لحراسة الدين وسياسة الدنيا ، وكيف حدد نظام الحكومة ممثلا فى كتاب طاهر ابن الحسين إلى ولده ، ونظام القضاء ممثلا فى كتاب عمر إلى أبى موسى ، ولكن ابن خلدون لا يقف بالحكومة الإسلامية عند هذا الحد، وإنما يفرد فصلاً

---

(٦٥) المقدمة صفحات ٩١ ، ٩٢ ، ٩٨ ، ٩٩.

(٦٦) المقدمة صفحة ٩٥ .

طويلا لولاية العهد ، وهل هو جائز فى الحكومة الإسلامية أم غير جائز ، وهل هو مفيد لنظام الحكم واستقراره أم العكس ، ويجرى ابن خلدون فى هذا المقام بحثا نفيسا ينبع من درايته بالفقه واستنطاقه للأحكام واستعراضه لأحداث التاريخ الإسلامى ، ومن الأمور الجديرة بالاهتمام أنه أقر ولاية عهد معاوية ليزيد ، ونفس الشيء مع كثير من بنى أمية ، وامتد اجتهاده فى ذلك إلى صحة ولاية العهود التى أخذها كل من السفاح والمنصور والمهدى والرشيد من بنى العباس(٦٧).

ويقدم ابن خلدون دراسات أيضا عن المناصب فى الدولة الإسلامية ، فيتحدث عن الشرطة ويقرر أنها وظيفة دينية ويقول إنها كانت من الوظائف الشرعية على عهد العباسيين والأمويين بالأندلس ، والعبيديين بمصر والمغرب ، ثم يحدد اختصاصات صاحب الشرطة(٦٨).

ثم ينتقل ابن خلدون إلى الحديث عن وظيفة أخرى هى الحسبة ويقول « أما الحسبة فوظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الذى هو فرض على القائم بأمور المسلمين ، يعين لذلك من ير أهلا له ، فيتعين فرضه عليه ، ويتخذ الأعوان على ذلك ، ويبحث عن المنكرات ويعزّر ويؤدب على قدرها ، ويحمل الناس على المصالح العامة فى المدينة »(٦٩).

وهناك مناصب أخرى اقتضت وجودها طبيعة تطور نظام الحكم،فقد رأى ابن خلدون أن التعريف بها مكمل للشكل العام لحكومة المجتمع ، بل إن بعضها يرجع إلى عهود سابقة ، فتحدث عن الوزارة والحجابة وديوان الأعمال والجبايات ، وديوان الرسائل وغيرها من المناصب والشارات مثل قيادة الأساطيل والسرير والمنبر والسكة والخاتم والطراز وما إلى ذلك من شارات الملك ولزومياته .

---

(٦٧) المقدمه صفحات ٢١٠ ومابعدها .

(٦٨) المقدمة صفحة ٢٢٢ .

(٦٩) المقدمة صفحة ٢٢٥ .

ملامح المجتمع الخلدونى إسلامية :

ولما كان المجتمع الإسلامى الأصيل هو مجتمع العلم والتعلم واقتناص الثقافة والسعى إلى المعرفة ، وأن المسلمين كانوا فى مقدمة الشعوب فى مختلف شئون المعرفة حين كانت أسبابهم معقودة إلى روح دينهم ، فإن ابن خلدون قد عمد فى مجتمعه العمرانى إلى الحديث المطول عن العلوم والمعارف . ولما كان الإسلام يدعو إلى العلم بشقيه العلم الدينى والعلم الدنيوى أو العلوم الشرعية والعلوم العقلية ، فإن ابن خلدون يطرز مقدمته بدراسات نفيسة عن العلوم التى هى ضرورة للمجتمع المسلم ويقسمها إلى علوم شرعية وعلوم عقلية ، ويخص كل علم بتعريف له يشجع على دراسته ويرغب فى التعرف عليه .

فأما العلوم الشرعية فهى علوم القرآن ، وعلوم الحديث ، وعلم الفقه ، وعلم الفرائض ، وعلم أصول الفقه ، وعلم الكلام ، وعلم التصوف ، وعلم تعبير الرؤيا .

وأما العلوم العقلية وأصنافها فهى العلوم العددية ، والعلوم الهندسية ، وعلم الهيئة ، وعلم المنطق ، والطبيعيات ، وعلم الطب ، وعلم الفلاحة ، وعلم الإلهيات ، وعلم السحر ، والطلسمات ، وعلم الكيمياء :

ولما كان القرآن عربيا ، والرسول ﷺ عربيا ، وتعتبر اللغة العربية لهذا السبب لغة شريفة ، أو بعبارة أدق هى لغة الإسلام ، ولايستطيع أحد الإحاطة بالإسلام وعلومه بدون إجادتها والتبحر فيها ، فقد أفرد ابن خلدون فصلا طويلا للحديث عن علوم اللسان العربى والتعريف بها وهى النحو ، وعلم اللغة ، وعلم البيان ، وعلم الأدب ، وانقسام الكلام إلى فنى النظم والنثر ، وصناعة الشعر ، والموشحات والأزجال .

وفى مجال التربية والتعليم عقد ابن خلدون فصولا ثلاثة ، أوضح فيها طرائق التعليم فى الآفاق الإسلامية وخص بها أهل المغرب ، وأهل الأندلس ، وأهل إفريقية ، وأهل المشرق ، ولقد أوضح الطريقة التى يتبعها كل قطر ، واستحسن منها طريقة أهل الأندلس ، على أنه شدد على ضرورة الابتداء مع الولدان بتعليم القرآن الكريم لأنه « شعار الدين الذى أخذ به أهل الملة ووجدوا

عليه فى جميع أمصارهم لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن وبعض متون الحديث »[٧٠]

ومن الطريف أن ما سطره ابن خلدون عن طريقة تعليم المشارقة للناشئة لم يخل من خطأ لأنه كتبه قبل رحلته إلى المشرق ، ولكنه كان حصيفا فى احترازه حين استعمل عبارة « على مايبلغنا » ثم أتبعها بعبارة « والذى ينقل إلينا ».

وابن خلدون من العلماء الذين لايرون استعمال الشدة فى تربية الناشئة وتعليمهم ويرى أنها ضارة ومؤدية إلى أخطار كثيرة لأن « من كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيّق عن النفس فى انبساطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث ، وهو التظاهر بغير مافى ضميره خوفا من انبساط الأيدى بالقهر عليه ».

ويبسط ابن خلدون حديثه فى تربية الصغار وتعليمهم ، عامدا إلى شىء غير قليل من تحليل نفسية من يتعرض للقسوة منهم ، مرددا قول عمر رضى الله عنه « من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله » ويوضح ابن خلدون ماقصده عمر قائلا : « حرصا على صون النفوس من مذلة التأديب وعلما بأن المقدار الذى عينه الشرع لذلك أملك له فإنه أعلم بمصلحته »[٧١].

ويتبنى ابن خلدون وجهة نظر الرشيد فى تربية الصغار ممثلة فى الحديث الذى وجهه إلى خلف الأحمر معلم ولده الأمين حين عهد به إليه . يقول ابن خلدون : « ومن أحسن مذاهب التعليم ما تقدم به الرشيد لمعلم ولده الأمين ، فقال : يا أحمر ، إن أمير المؤمنين قد دفع إليك مهجة نفسه وثمرة قلبه ، فصيّر يدك عليه مبسوطة ، وطاعته لك واجبة ، وكن له بحيث وضعك أمير المؤمنين ، أقرئه القرآن وعرفه الأخبار ، وروّه الأشعار ، وعلمه السنن وبصره بمواقع الكلام وبدئه ، وامنعه من الضحك إلا فى أوقاته ، وخذه بتعظيم مشايخ بنى هاشم إذا دخلوا عليه ، ورفع مجالس القواد إذا حضروا مجلسه ، ولا تمرّن

---

(٧٠) المقدمة صفحة ٥٣٧ .

(٧١) المقدمة صفحة ٥٤٠ ، ٥٤١.

بك ساعة إلا وأنت مغتنم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه فتميت ذهنه ، ولا تمعن فى مسامحته فيستحلى الفراغ ويألفه ، وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة ، فإن أباهما فعليك بالشدة والغلظة »(٧٢).

نظرية العمران إسلامية المبتدأ والمنتهى :

إن نظرية العمران فى ضوء ما سلف من القول إسلامية المبتدأ والمنتهى ، فإن السمة الفقهية والنزعة الأصولية واضحتان فيها وضوحا لاينكره ذو عينين ، وابن خلدون فقيه أصولى مجتهد ، وهو أستاذ مارس التدريس فى أرقى جامعات زمانه من القرويين مغربا إلى الأزهر مشرقا ، وكانت دروسه أصلا فى التفسير والحديث والفقه والأصول والتربية والأدب ، وقد حرص فى كل أفكاره التى عرفت بالنظريات فيما بعد على أن يدعم كلا منها بما يؤكد إسلاميتها بآية قرآنية أو أكثر أو حديث شريف ، أو عمل مأثور لصحابى أو تابعي أو إمام

ومن ناحية أخرى حرص ابن خلدون على أن يختم كل فصل من فصول المقدمة طال ذلك الفصل أو قصر بآية قرآنية أو أكثر ، أو بحديث نبوى شريف ، أو دعاء إلى الله بالسداد ، أو ابتهال إلى ذاته العلية تقديسًا وتمجيدا ، لقد تابعنا كل فصول المقدمة فوجدنا أن المفكر المسلم الكبير قد التزم هذا النهج التزاما ، ولانكاد نستثنى من ذلك إلا عددا قليلا من الفصول كان أصلا قد طرزها بآيات قرآنية شريفة كأمثال تدعم فكره وتوضح رأيه.

وحتى ندعم وجهة نظرنا فيما قررناه أن نظرية العمران إسلامية الأصول والمنطلق ، ولكى نرد على مزاعم من ذهب من الدارسين الغربيين إلى أن ابن خلدون يذكر خلال بحثه كثيرا من الآيات القرآنية دون أن يكون لذكرها علاقة جوهرية بتدليله من أمثال شميت ، وفيسندونك ، فقد اخترنا فصولا من المقدمة متتابعة متواصلة بعضها فى إثر بعض لكى نرى نهاية كل فصل كتبه ابن خلدون ، وكيف كان ختامه له ، ومدى العلاقة الجوهرية بين الفصل وخاتمته . وتلك هى الفصول :

---

(٧٢) المقدمة صفحة ٥٤١ .

- استفتاح المقدمة يختتمه بهذا الابتهال والتسبيح « وهو حسبنا ونعم الوكيل ».

وهو مستمد من الآية القرآنية ﴿ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾[73].

- فصل فى فضل علم التاريخ ، يختمه بهذا الدعاء «ولله الهادى إلى الصواب»

- فصل فى طبيعة العمران ، يختمه بهذا الدعاء والابتهال « والله الموفق للصواب والمعين عليه » .

- فصل فى العمران البشرى ، يختمه بهذا الدعاء والابتهال « والله ولى التوفيق والهداية » .

- فصل فى قسط العمران من الأرض ، يختمه بهذا الدعاء « والله الموفق »

- فصل فى أن الربع الشمالى من الأرض أكثر عمرانا ، يختمه بهذه الآية الكريمة : ﴿ إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَـَٔايَـٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴿١٩٠﴾ ﴾[74].

- فصل فى المعتدل من الأقاليم والمنحرف ، يختمه بهذا الابتهال « وهو المولى المنعم الرءوف الرحيم » .

- فصل فى أثر الهواء فى أخلاق البشر ، يختمه بهذه الآية الكريمة :

﴿ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾ ﴾[75].

- فصل فى اختلاف أحوال العمران فى الخصب والجوع ، يختمه بهذا المعنى القرآنى .

« والله محيط بعلمه » وهو مقتبس من الآية الكريمة :

﴿ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ ﴿٥٤﴾ ﴾[76]

---

(٧٣) آل عمران الآية ١٧٣ .

(٧٤) آل عمران الآية ١٩٠ .

(٧٥) البقرة الآية ٢١٣.

(٧٦) فصلت الآية ٥٤.

– فصل فى حقيقة النبوة والكهانة والرؤيا ، يختمه بهذه الآية الكريمة ﴿ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٩﴾ ﴾(٧٧)

– فصل فى أن جيل العرب فى الخلقة طبيعى ، يختمه بهذا التسبيح والتمجيد « والله سبحانه وتعالى أعلم » .

– فصل فى أن البدو أقدم من الحضر ، يختمه بهذا التمجيد لله « والله أعلم » .

– فصل فى أن البدو أقرب إلى الخير ، يختمه بهذا التمجيد المقرون بالدعاء « والله سبحانه أعلم وبه التوفيق ».

– فصل فى أن البدو أقرب إلى الشجاعة ، يختمه بهذه الآية الكريمة:

﴿ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾(٧٨) .

– فصل فى أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس يختمه بهذا المعنى القرآنى « **والله الحكيم الخبير** » والأصل القرآنى هو ﴿ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١﴾ ﴾(٧٩) .

– فصل فى أن سكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية ، يختمه بهذا الدعاء « **والله الموفق للصواب** » .

– فصل فى أن العصبية إنما تكون بالالتحام بالنسب ، يختمه بالدعاء والتمجيد المألوف عند العلماء « والله سبحانه وتعالى أعلم » .

– فصل فى أن الصريح من النسب .. الخ يختمه بهذا المعنى القرآنى « **والله وارث الأرض ومن عليها** » .

– فصل فى اختلاط الأنساب كيف يقع يختمه بهذا الدعاء والتمجيد للذات العلية « **والله الموفق للصواب بمنه وفضله وكرمه** » .

– فصل فى أن الرئاسة على أهل العصبية .. الخ يختمه بهذه الجملة القرآنية ، ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ﴾(٨٠).

---

(٧٧) النور الآية ١٩.

(٧٨) آل عمران الآية ٤٧.

(٧٩) سبأ الآية ١ .

(٨٠) الأنعام ٧٣.

– فصل فى أن البيت والشرف بالأصالة ، يختمه بهذه الآية الكريمة ﴿ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[81].

– فصل فى أن البيت والشرف للموالى إنما هو بمواليهم لابأنسابهم ، يختمه بالحديث الشريف « **إن أكرمكم عند الله أتقاكم** » ثم يردف بجملة تمجيد المولى وتكريم الرسول قائلا « والله ورسوله أعلم ».

– فصل فى أن من عوائق الملك حصول الترف ، يختمه بالمعنى القرآنى : « **والله يؤتى ملكه من يشاء** » **وهو مأخوذ من الآية القرآنية** : ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ ﴾[82].

– فصل فى أن العرب لايتغلبون إلا على البسائط ، يختمه بمجموعة من العبارات الابتهالية تتوسطها جملة قرآنية وذلك فى قوله : والله قادر على خلقه ، ﴿ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾[83] لارب غيره.

– فصل فى أن البوادى من القبائل والعصائب مغلوبون لأهل الأمصار ، يختمه بجملتين قرآنيتين مجتزأتين من آيتين كريمتين وذلك فى قوله : ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾[84] ﴿ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾[85].

– فصل فى أن الملك والدولة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية ، يختمه بعدة معان قرآنية تتوسطها آية كريمة وذلك فى قوله : والله قادر على مايشاء ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[86] وهو حسبنا ونعم الوكيل . والأصل فى الجملة الأخيرة الآية الكريمة ﴿ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾[87].

– فصل فى أن الدعوة الدينية بغير عصبية لا تتم ، يختمه بعدة ابتهالات لله

---

(81) النور 35 ، 64 والحجرات 16 والتغابن 11 .
(82) آل عمران الآية 26 .
(83) الرعد الآية 16 .
(84) الأنعام الآية 61 .
(85) الرعد الآية 16 .
(86) الأنعام الآية 101 .
(87) آل عمران الآية 173 .

سبحانه وأكثر من جملة فى تمجيد ذاته قائلا : والله سبحانه أعلم وبه التوفيق لارب غيره ولا معبود سواه .

– فصل في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب ... يختمه بالآية الكريمة : ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾(٨٨) .

– فصل فى أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها فى أصلها ، يختمه بآيتين كريمتين ثم تمجيد للذات العلية قائلا : ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾(٨٩) ﴿وَأَنتَ أَرْحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾(٩٠) والله سبحانه وتعالى أعلم.

– فصل فى أحوال الموالى والمصنعين فى الدول ، يختمه بآيتين كريمتين هما : ﴿ وَٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾(٩١) ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾(٩٢) .

– فصل فى حقيقة الملك يختمه بالآية الكريمة ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾(٩٣)

– فصل فى أن إرهاف الحد مضر بالملك ، يختمه بالآية الكريمة: ﴿ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ ﴾(٩٤) .

– فصل فى مذاهب الشيعة فى حكم الإمامة يختمه بجملة طويلة تضم آيتين كريمتين وذلك فى قوله :

﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾(٩٥) إلى صراط مستقيم ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ﴾(٩٦) .

هكذا رأينا ابن خلدون يختتم كل فصل من فصول مقدمته بآية قرآنية أو أكثر ، وأحيانا يختمه بحديث نبوى شريف ، هذا فضلا عن الابتهالات إلى الذات الإلهية والتمجيدات للذات العلية فى عبارات بليغة شتى ، وصيغ نورانية

---

(٨٨) آل عمران الآية ٩٧ .
(٨٩) طه الآية ١١٤ .
(٩٠) الأنبياء الآية ٨٣ .
(٩١) آل عمران الآية ٦٨ .
(٩٢) متكررة فى خواتيم آيات كثيرة من سور هود ٤ والروم ٥٠ والشورى ٩ والحديد ٢ وغيرها .
(٩٣) الأنعام الآية ٦١ .
(٩٤) الروم الآية ٥٤ .
(٩٥) فاطر الآية ٨ .
(٩٦) سبأ الآية ٢٣ .

كثيرة ، وهو يلتزم فى أكثر الخواتيم الجملة التى اصطلح علماء المسلمين على قولها فى نهاية كل رأى يدلون به تَحوُّطاً من الخطأ ، وتواضعا فى السلوك ، وهى (الله أعلم) أو « الله ورسوله أعلم » أو « والله سبحانه وتعالى أعلم »

لقد اخترنا عددا من فصول المقدمة بالتتابع بلغ عددها ثلاثة وثلاثين فصلا ، فوجدنا أن عدد الآيات القرآنية التى ختمها ابن خلدون بها بلغ أربعا وعشرين آية ، وحديثا نبويا شريفا ، وعددا من الجمل ذات المعانى القرآنية ، وعددا آخر من عبارات التمجيد الإلهى وصيغ الابتهال الربانى ، كل ذلك فضلا عن الآيات القرآنية الكريمة الكثيرة التى يضمنها ابن خلدون فصوله كأمثلة يسوقها ، وأدوات استشهاد يقدمها بين يدى القارئ . ولقد لاحظنا – مثلما يلاحظ أى قارئ يفهم العربية – أن الجمل أو الآيات القرآنية التى ختم بها ابن خلدون هذا الفصل أو ذاك من فصول المقدمة إنما اختارها بدقة وإحكام لكى تتناسب مع موضوع الفصل ومحتواه ومغزاه ، وهو أمر من الوضوح بمكان لكل من يفهم اللغة العربية ، نقول ذلك لأن عددا من الباحثين الغربيين قد هالهم هذا الكم العظيم من الآيات القرآنية الذى تضمنته المقدمة من أمثال دى بور الذى يرى أن الدين لم يؤثر فى آراء ابن خلدون العلمية ، أو شميث الذى يقرر أن الآيات القرآنية الكثيرة التى ذكرها ابن خلدون فى خلال المقدمة ليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله ، وإنما يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه فى بحثه متفق مع نصوص القرآن.

إن مثل هذه الأقوال يدحضها ذلك التناسق الذكى الذى صنعه ابن خلدون وهو يجانس بين الآيات القرآنية وموضوع دراسته ، حسن استشهاد وبراعة تدليل ، ودقة تمثيل .

لكأنما تنبأ ابن خلدون بأن بعض دارسى أعماله سوف يحرفون فكره الإسلامى ، وينزعون به إلى منازع مضادة ، فحرص على أن يجعل مقدمته إسلامية الوجه ، قرآنية المبنى والتدليل ، ومن ثم فإننا نقرر فى ضوء ما سلف أن هذا المجتمع الإنسانى والعمران البشرى الذى وضع ابن خلدون أساسه

ولبناته قد ربطه بالرباط الفكرى الإسلامى فى كل شعبه ، يستوى فى ذلك نظم الحكم والنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والثقافية ، وسوف يصل إلى حكمنا هذا كل من يدرس ابن خلدون ومقدمته دراسة موضوعية واعية ، بغير ما أحكام سابقة أو غايات مستهدفة .

بقى أن نوضح أن ابن خلدون بنى نظريته فى العمران البشرى والاجتماع الإنسانى على علم التاريخ وأحداثه ، بعد تنقيتها من الزيف ، وتصويبها من الخطأ ، وتجريدها من الغلو من خلال منهج دقيق وضعه علماء الحديث الشريف هو علم الجرح والتعديل ، ومن ثم فإن المنهج التصحيحى الذى طبقه فى دراسته للتاريخ هو منهج إسلامى أصيل غير متأثر فيه بهذا أو بذاك من فلاسفة اليونان ، ومنه انطلق إلى تصور وجيه انتهى به إلى نظريته فى العمران التى أوضحنا ركائزها الدينية وأصولها الإسلامية

ابـن خلدون يأخـذ عن ابن النفيس

- نظـريـة الاجتـماع الإنسـانـي
- الخلافة الإسـلامية نظاما للحكـم

ابن خلدون يأخذ عن ابن النفيس :

ابن النفيس هو علىّ علاء الدين بن أبى الحزم المشهور بابن النفيس ، وهو من مشاهير أطباء المسلمين ، ولد فى دمشق سنة ٦٠٧ ثم عاش فى القاهرة وتوفى بها سنة ٦٨٧ مخلفا كثيرا من المؤلفات النفيسة التى من بينها كتاب قيم عالج فيه الوصول إلى معرفة الله عن طريق التفكر على طريقة قريبة من نهج ابن طفيل فى كتابه المشهور حى بن يقظان اسمه السيرة الكاملية لأن بطلها اسمه كامل ، ثم أكمل الرسالة فى السيرة النبوية .

لقد ولد « كامل » فى جزيرة نائية من غير أبوين ، وإنما تخلق نتيجة تخمير المواد الطبيعية التى حملتها السيول إلى إحدى المغارات.

إن ابن النفيس استطاع أن يتوصل من خلال السيرة الكاملية إلى معرفة الله سبحانه ، وأنه واجب الوجود ، وأنه يبعث بالرسل الذين خاتمهم محمد ﷺ ، ويروى « كامل » سيرة محمد ﷺ قبل البعثة وبعدها حتى ينتقل إلى الرفيق الأعلى ولكن سيرته جاءت بصورة مختلفة عما ألفناه عند كتاب السيرة النبوية الشريفة .

والذى يعنينا فى هذا المجال هو تأثر ابن خلدون بعدد من أفكار ابن النفيس فى السيرة الكاملية فيما يتعلق بنظرية العمران ، بل إن الأمر قد يتعدى ظاهرة التأثير إلى حقيقة النقل – خاصة وأن ابن خلدون بحكم ثقافته وقراءاته لابدّ له من أن يكون قد اطلع على رسالة ابن النفيس الذى لاتزيد الفترة الزمنية بين وفاته وميلاد ابن خلدون بأكثر من خمسة وأربعين عاما ، فقد كانت وفاة ابن النفيس سنة ٦٨٧ وكان ميلاد ابن خلدون سنة ٧٣٢ هـ.

نشأ كامل فى الجزيرة ونما وترعرع عاريا ضخم الجثة ، يأكل من الثمار الكثيرة التى تحملها أشجار الجزيرة ، وذات يوم ألقت الرياح العاتية بسفينة على شاطئ الجزيرة ، فانتشر الركاب يحتطبون ويجنون الثمار ويقضون بعض الوقت ريثما يصلحون من شأن سفينتهم وتصير صالحة للإبحار .

رأى كامل ركاب السفينة ، وكانت أول مرة يقع فيها ناظراه على بنى

الإنسان - وكان قبل ذلك قد توصل إلى معرفة الله من تدبره الكون الذى يعيش فيه - ولم يلبث ركاب السفينة حين رأوه أن استأنسوه بأن ألقوا إليه شيئا من طعامهم ، فاستطعمه حين ذاقه ، وكان هذا أول طعام مصنوع يتناوله .

وحين انتهى ركاب السفينة من إصلاحها وعزموا على الإقلاع ، رغب كامل فى السفر معهم ، وكان يظن أنه لايوجد غير جزيرته ، فحملوه معهم إلى مدينة قريبة من تلك الجزيرة ، فأكل من طعام أهلها ، ولبس ملبوساتهم ، وتذكر ما كان عليه من سوء العيش بسبب دوام التعرى فى البرد والحر ، والاقتصار على الأغذية الطبيعية ، ووصول الحيوانات إليه ، ونهشها له كل وقت .

نظرية الاجتماع الإنسانى :

يقول ابن النفيس على لسان « كامل » بطل السيرة مستطردا فى حديث هو العمران نفسه : « فعلم كامل أن الإنسان بسبب فقدانه السلاح الطبيعى ، واحتياجه إلى غذاء صناعى وملبس صناعى ، ليست تجود عيشته إذا انفرد بنفسه ، بل لا بد أن يكون الإنسان مدنيا حتى يكون مع جماعة يكون لبعضهم أن يزرع وللآخر أن يحرث ، وللآخر أن يخبز ، وللآخر أن ينقل المادة ، وللآخر أن يخيط الثياب وغير ذلك »[1].

جاء ابن خلدون بعد ذلك بعشرات السنين وتحدث فى جانب من نظرية العمران على هذا النحو : « لا بّد له - أى للإنسان - من الاجتماع الذى هو المدنيّة فى اصطلاحهم ، وهو معنى العمران ، وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه فى صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء ، وهداه إلى التماسه بفطرته ، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله ، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ، ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا ، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ ، وكل واحد من هذه الأعمال

(١) السيرة الكاملية صفحة ١١٢ تحقيق عبد المنعم محمد عمر منشورات مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف .

الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة ، من حداد ونجار وفاخورى » ثم يستطرد ابن خلدون قائلا : « هب أنه يأكله حباً من غير علاج ، فهو أيضا يحتاج فى تحصيله حباً إلى أعمال أخرى أكثر من هذه، من الزراعة والحصاد والدراس الذى يخرج الحب من غلاف السنبل »[1].

أليست معانى ابن خلدون هنا هى نفسها معانى ابن النفيس هناك ، بل إن الأمر لم يقف عند المعانى وحدها ، وإنما تجاوزها إلى استعمال الألفاظ نفسها فى نطاق نظرية الاجتماع الإنسانى .

ويتناول ابن النفيس قضية التعامل بين الناس فى الاجتماع الإنسانى قائلا : « وإذ الإنسان يحتاج فى جودة معيشته إلى ذلك – يعنى إلى الزارع والحَارث والخباز والخياط – فهو لا محالة محتاج إلى وقوع معاملة ، كبيع وإجارة ونحوهما ، وهذه المعاملة تؤدى إلى المنازعة ، وكل أحد يرى أن ما له حق ، وأن ما عليه باطل ، فلذلك إنما تجود عيشة الإنسان بأن يكون مع جمع بينهم شرع محفوظ تنقطع به المنازعة »[2].

إن ابن خلدون يأخذ عن ابن النفيس نفس الموضوع ونفس الظاهرة ويقدمها من خلال كلمات لا تخرج عما قصد إليه ابن النفيس ، وأجاد التعبير عنه ، يقول ابن خلدون : « إذا اجتمعوا – يقصد الناس – دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومدّ كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض »[3] ومثلما انتهى ابن النفيس إلى ضرورة الحكومة الشرعية ينتهى ابن خلدون إلى نفس النتيجة فى مواطن شتى من مقدمته .

الخلافة الإسلامية نظاما للحكم :

وعن الحكومة المنطلقة من صيغة شرعية يأتى بأحكامها نبى أو رسول ، يبدى ابن النفيس وجهة نظره من ضرورة وجود مثل هذه الحكومة الشرعية

(١) المقدمة صفحة ٦٩ ، ٧٠ ط دار الكتاب اللبنانى .
(٢) السيرة الكاملية صفحة ١١٢.
(٣) المقدمة صفحة ١٨٧.

على النحو التالى ، استكمالا للصيغة التى سبق ذكر جانب منها : « إنما تجود عيشة الإنسان بأن يكون مع جمع بينهم شرع محفوظ تنقطع به المنازعة ، وإنما يمكن ذلك بأن يكون ذلك الشرع مما يتلقى بالطاعة والقبول ، وإنما يكون ذلك إذا اعتقد أنه من الله تعالى ، وإنما يكون ذلك إذا كان وروده من شخص يصدقه الناس فى إخباره أنه من الله تعالى ، وهذا الشخص ليس يمكن أن يكون حيوانا غير إنسان ، فإن غير الإنسان من الحيوانات لا نطق له البتة ، فضلا عن أن يكون مبلّغا لشرع ، ولا يمكن أن يكون مما لا يقوى أكثر الناس على الإحساس به كالملك أو الجن ، وإلا لم يتمكن الجمهور من سماع الشرع منه ، فلذلك لا بد أن يكون هذا الشخص ذا معجزة يشعر الأنفس معه أن ما جاء به ليس بزور ولا باطل ، بل هو النبى ﷺ »[1] .

إن ابن خلدون قد قرأ هذا النص بما لا يدع مجالا لشك ، ومع أن هذا النص يطالب بالحكومة الإسلامية للمجتمع الإنسانى ، وهو نفس ما يتبناه ابن خلدون ، إلا أنه يرفض صيغته لأنها صيغة فلسفية - وقد كان ابن النفيس طبيبا فيلسوفا - والذى يراه ابن خلدون أن تكون الحكومة الإسلامية نابعة من منطلق شرعى فقهى ، وليس من منطلق فلسفى .

يقول ابن خلدون معارضا ابن النفيس دون أن يذكر اسمه أو يشير إليه إشارة قريبة أو بعيدة : « وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان - وهو أن الإنسان يتميز بالعقل دون الحيوان - حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلى ، وأنه لا بدّ للبشر من الحكم الوازع ، ثم يقولون بعد ذلك ، وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر ، وأنه لابد أن يكون متميزا عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ، ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف »[2] ويمضى ابن خلدون معارضا فكرة الحكومة الشرعية طبقا لما صورها ابن النفيس ، مقدما الحكومة التى تعتمد على العصبية ، وهى التى خصصنا لها فصلا مستقلا فى

---

(١) الرسالة الكاملية صفحة ١١٢ ، ١١٣.

(٢) المقدمة صفحة ٧١ ، ٧٢ ط دار الكتاب اللبنانى.

إحدى دراساتنا عن ابن خلدون[1] يقول ابن خلدون فى سياق معارضته : « هذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه ، إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه ، أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته »[2].

ويعقد ابن النفيس فصلا عن نظام الحكم تحت عنوان « ما يسنه النبى ﷺ من العقوبات » لأن كتابه فى السيرة النبوية ، ويقرر ضرورة أن يكون لمجتمع المسلمين عدد من الحكام الذين يسميهم بالملوك ، وأن يكون هؤلاء جميعا خاضعين للخليفة .

يقول ابن النفيس : « هل يحتاج أن يجعل من جملة هــذا الشرع –الإسلامى – أن يكوذ للناس ملك يحكم عليهم بذلك الشرع ويلزمهم اتباعه ، أم يكفى تفصيل أحكام المعاملات وغيرها والناس يرجعون إلى ذلك بأنفسهم ؟ فرأى – أى كامل بطل قصة السيرة – أن من الناس من تشتد محبته للظلم ، فلم يردعه عنه علمه بنهى الشرع عنه فقط ، بل إنما ينتهى عن ذلك بقاهر يقهره عليه ، وذلك القاهر إنما يتمكن من ذلك إذا كان مطاع الأمر عند الناس ، وذلك هو الملك ، ويجب أن يكون لكل مدينة ملك أو قائم مقامه ، وهو نائب الملك ، ولا يترك الملوك وطباعهم ، فقد يكثر منهم الجوْر ، فلذلك – يجعل أمرهم إلى واحد يحكم عليهم ، وذلك هو الخليفة ، ويجب أن ينهى عن كل أمر يؤدى إلى فساد حال النفس ، أو فساد حال المال ، أو فساد حال العقل ، فلذلك يحرم القتل والسرقة والغصْب والسكر ، ويجعل لكل واحد من ذلك ونحوه عقوبة تردع الناس عن الإقدام عليه ، فيجعل على القتل القصاص إن كان عمدا ، أما إذا وقع خطأ ... فيسن عليه مثل الدية ، وأما السرقة فيجعل فيها مثل قطع اليد ، فإنها هى التى تنسب إليها السرقة ، وكذلك يجعل على كل مفسدة ما يناسبها »[3].

---

(١) الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ص ١١٧ – ١٣٣ ط الدار المصرية اللبنانية.
(٢) المقدمة صفحة ٧٢ ، ٧٣.
(٣) السيرة الكاملية صفحة ١٤٦ ، ١٤٧ .

ويمضى ابن النفيس فى تعداد أنواع القصاص الذى يناسب كل جريمة ترتكب ، وهذا القصاص ينبع من الشرع الإسلامى .

إن ابن النفيس يكتب عن التشريع الإسلامى كنظام حكم ضرورى ، وعن الخلافة كاختيار أسمى لحكم المجتمع ، وأن يكون الخليفة ممسكا بزمام الأمور فى نطاق من القوة وسياج من الكفاية .

الحق أن ابن خلدون لم يخرج عن فكر ابن النفيس فيما يتعلق بنظام الحكم ، وهو الخلافة على وجه التحقيق ، إنه يتفق اتفاقا كاملا مع فكر ابن النفيس الذى أوردنا طرفا منه فى الفقرة السابقة فيما يتصل بنظام الحكم .

ابن خلدون يعرض عدة نماذج للحكم ، منها ماكان بمقتضى السياسة والحكم ، ومنها ما كان بمقتضى القهر ، ومنها ما كان مفروضا من الله بشارع يقررها ويشرعها . إن ابن خلدون يرفض النموذجين الأول والثانى ويذمهما ، ويختار النظام الإلهى كى يطبق فى المجتمع الإنسانى أو العمران البشرى ، ويقول فى هذا السياق : « إذا كانت – القوانين – مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها ، كانت سياسة دينية نافعة فى الحياة الدنيا والآخرة ، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط ، فإنها كلها عبث وباطل إذ غايتها الموت والفناء ، والله يقول ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضى بهم إلى السعادة فى آخرتهم ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك فى جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة ، حتى فى الملك الذى هو طبيعى للاجتماع الإنسانى ، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطا بنظر الشارع »[1].

يمضى ابن خلدون فى الحديث عن فضل الحكومة الشرعية الإسلامية التى يرأسها الخليفة ، وهو فى ذلك مقتف أثر ابن النفيس أو متأثر به تأثرا واضحا فيقول : « ... لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم ، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم فى معادهم من ملك أو غيره ، قال ﷺ (إنما هى أعمالكم ترد عليكم) وأحكام السياسة إنما تطلع على

(١) المقدمة صفحة ٣٣٧ ط دار الكتاب.

مصالح الدنيا فقط ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم ، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ، ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء »[1]

إن ابن خلدون صاحب فكر عظيم ، وإن جهوده فى إبداع فكرة المجتمع الإنسانى والعمران البشرى تعتبر من الإنجازات العلمية الكبيرة ، ولكنه لم يكن فى كل ماكتبه فى نظريته تلك صاحب تفرد وأصالة ، فقد سبقه فى كثير مما عرضه فى مقدمته فى نطاق العمران البشرى الطبيب المصرىّ ابن النفيس ، ونحن لا نشك فى أن ابن خلدون قد اطلع على فكر ابن النفيس فى كتاب السيرة الكاملية وأنه أفاد منه ونقل عنه ، وكان من الخير له أن يشير إلى ذلك ، لا أن يتجاهله ، وألا يقرر أنه غير مسبوق إلى ذلك حسبما كتب فى المقدمة فى أكثر من مكان ، وإن ساق ذلك فى ثوب من القول جمع بين الفخر المقنع والتواضع المعلن .

---

(١) المصدر السابق صفحة ٣٣٨

الفصل السادس

لسان الدين بن الخطيب

محيطه الثقافي ومنهجه العلمي

- التعريف بلسان الدين
- مؤلفات لسان الدين
- الكتيبة الكامنة ومنهجها
- كتاب السحر والشعر «مخطوط» ومنهجه .

(١)
لسان الدين :

إن اسمه كاملاً محمد بن عبد الله بن محمد بن محمد بن سعيد ... السلماني ، العربي صلبية ، اليمني جدوداً ، القحطاني أصولاً . ولد في مدينة لَوْشَة Loja[١] غير بعيد من غرناطة غرباً سنة ٧١٣ هـ في أسرة عرفت بالعلم والفضل والجاه . وكان جده الثالث « سعيد » يجلس للعلم والوعظ فعرف بالخطيب . ومن ثم فإن لقب الخطيب لحق بالأسرة منذ إقامتها في لوشة ، وأما قبل ذلك ، أي حين كانوا يسكنون قرطبة مع من سكنها من أوائل العرب الفاتحين فكانوا يعرفون ببني الوزير[٢] .

ولما كانت لوشة غير بعيدة عن العاصمة غرناطة فقد بات من الطبيعي أن ينتقل ابن الخطيب إلى العاصمة حيث يعيش أبوه فيها يحتل مركزاً مرموقاً في قصر السلطان محمد بن إسماعيل أميرها ، وحيث تتجمع في المدينة آنذاك صفوة علماء الأندلس في مختلف فنون المعرفة وفروعها ، فدرس الفتى ابن الخطيب علوم الدين من شريعة وفقه وعلوم اللغة من نحو وصرف ، وعلوم التاريخ من أحداث وأخبار ، وفنون الأدب من بدائع النثر وفرائد الشعر ، ثم أقبل على قراءة الفلسفة وتعلم الطب وكانت الفلسفة والطب توأمين آنذاك ، من يدرس هذه يدرس تلك[٣] . ولما مات أبوه في معركة « طريف » المشهورة التي هزمت فيها جيوش المسلمين أمام جيوش النصارى سنه ٧٤١ هـ ألحقه الرئيس الوزير الكاتب الشاعر أبو الحسن بن الجياب بالوظيفة التي كان يحتلها أبوه في ديوان الإنشاء بالقصر السلطاني ولم يكن عمره حينئذ يتعدى الثامنة والعشرين .

---

(١) ينطقها الأسبان لوخا .

(٢) نفح الطيب ٣١٢/٦ .

(٣) راجع مشايخه في نفح الطيب ٤/٧ .

وينتقل الملك إلى أبى الحجاج يوسف بن إسماعيل وهو إنسان مستنير مثقف عالم شاعر . وكان إذ ذاك صغيراً لا يتجاوز السادسة عشرة من عمره ولكن الأخلاق والشيم والمروءات لا ترتبط بعمر أو سن ، وإنما هى شمائل تورث وخلائق تكتسب .

ومن عادة الملوك والرؤساء المثقفين أن يختاروا وزراءهم ورجالهم من المثقفين مثلهم - فما وجدنا فى التاريخ القديم والحديث والمعاصر حاكماً جاهلاً إلا وقد أحاط نفسه بمن هم أجهل منه - ولذلك كان من الطبيعى أن يكون الرجل النابه المثقف لسان الدين وزيراً لأبى الحجاج يوسف راعى الآداب وحامى الفنون ، ثم لا يلبث لسان الدين أن يصبح سفيراً للسلطان جامعاً السفارة إلى الوزارة ينتقل إلى الملوك فى المهمات الجليلة ، ويسفر إليهم فى الأحداث الجليلة .

وحين مات السلطان يوسف سنة ٧٥٥ هـ ولى الأمر من بعده ولده محمد الغنى بالله الذى قرب إليه لسان الدين وندبه للوصاية على الأمراء والقصر . وشأن بلاط الملوك فى أكثر الأزمنة لا تكاد تخلو ساحاتهم من دس ووقيعة وانقلاب ، فيقوم إسماعيل بن يوسف بانقلاب ضد أخيه محمد ، ويتدخل سلطان المغرب ابن سالم لينقذ رأس كل من السلطان المخلوع ووزيره لسان الدين ، ويعبر السلطان السابق والوزير إلى شاطئ المغرب فيحتفل سلطانها بهما احتفالاً عظيماً ، وينشد لسان الدين فى الاحتفال قصيدة نفيسة ، وكان حسن الإلقاء بارع الإنشاد يقول فيها(٤) :

قَصَدْنَاكَ ياخَيْرَ المُلُوكِ على النّوَى
لِتُنْصِفَنَا مِمّا جَنَى عبدُكَ الدّهْرُ

كفَفْنَا بِكَ الأيامَ عن غُلَوائها
وَقَدْ رَابَنَا مِنْها التّعَسف والكِبْرُ

(٤) نفح الطيب ١٤/٧.

وفيها يقول ذاكراً بلاده :

بِلاَدِى التى عَاطَيْتُ مَشْمُولَةَ الْهَوَى
بِأَكْنَافِهـا والْعَـيْشُ فَيْنَـانُ مُـخْضَرُّ
وَجَوّى الذى رَبّى جَنَاحِىَ وَكْرُهُ
فَهَا أنَا ذَا مَا لى جَنَاحٌ ولا وَكْرُ

يقول ابن خلدون وقد كان حاضراً هذا الحفل ، ثم صار وابن الخطيب صديقين : إن ابن الخطيب أبكى سامعيه تأثراً وأسًى .

ويقضى لسان الدين وسلطانه المخلوع فى المغرب عامين ونصف عام ، استقر لسان الدين خلالها فى بلدة « سلا » ، ثم لا يلبث أن يعود مرة أخرى إلى غرناطة مع الغنى بالله حين يسقط إسماعيل ، ويصبح لسان الدين ذا الوزارتين ويغرق فى السياسة إلى أذنية ، ويسطع كوكبه ، وتعز مكانته حتى يشعر بالكائدين من حوله يكيدون له ، والحاسدين يتربصون به فيترك الوزارة مختاراً ويتجه إلى المغرب كى يستريح ويخلو إلى نفسه وعقله ويعايش كتبه ويجالس أشعاره وأفكاره ، ويسترد صحته ويسجل ثمرة قراءاته وخبراته بالحياة التى سئمها سلطاناً وحكماً وقلاها ورعاً وزهداً . بل إنه كان كذلك وهو يتسنم منصب ذى الرئاستين ، كان بعيداً عن كل أبهة فى المظاهر ، متقشفاً ظاهراً وباطناً ، وعلى حد تعبيره وهو يصف حاله إبان الحكم « خامل المركب ، معتمداً على المنسأة ، مستمتعا بخلق النعل ، راضياً بغير النبيه من الثوب ، مشفقاً من موافقة الغرور ، هاجراً الزخرف ، صادعاً بالحق فى أسواق الباطل ، كافاً عن السّخال براثن السباع ، ثم صرفت الفكر إلى بناء الزاوية والمدرسة والتربة »(٥) .

إن ابن الخطيب يبرئ ساحته من كثير من الاتهامات التى كانت توجه إليه من قبل الكائدين له المتربصين به ، وما من واحد منهم إلا وابن الخطيب صاحب فضل عليه ، فقد كان تلميذه ومعاونه الأديب الشاعر محمد بن

---

(٥) المصدر السابق ٧/٧ .

يوسف يناوئ سياسته ، وتلميذه الآخر أبو عبد الله بن زمرك الشاعر الوشاح يتهمه بالإلحاد ، فقرر أن يهرب من الوزارة والإمارة وغرناطة ، بل الأندلس كلها ، واستأذن سلطانه ابن الأحمر فى أن يتفقد الثغور ، ورحل تجاه الجنوب يصحبه أحد أبنائه وبعض حرسه ، فلما وصل إلى جبل طارق وكان سنة ٧٧٣ هـ استقبله حاكمها - وكان جبل طارق حينئذ تابعاً لسلطان المغرب « عبد العزيز المرينى » . الذى كان لسان الدين على سابق صلة به واتفاق معه - وأعدت له المراكب ليعبر البحر إلى سبتة على الشاطئ المغربى تاركاً متاعب الحكم وتدابير المتآمرين . ولكن شجاعته الأدبية تأبى عليه إلا أن يكتب إلى سلطانه الغنى بالله بن الأحمر رسالة تعتبر من أنفس الأدب السياسى الإنسانى يبدؤها قائلا :

بانُوا فَمَنْ كَانَ بَاكِياً يَبْكِى
هـذى رِكَابُ السّرَى بِلاَ شَكّ

وينتقل إلى النص النثرى من الرسالة قائلا :«مولاى ، كان الله لكم ، وتولى أمركم . أسلم عليكم سلام الوداع ، وأدعو الله فى تيسير اللقاء والاجتماع ، من بعد التفرق والانصداع ، وأقرر لديكم أن الإنسان أسير الأقدار ، مسلوب الاختيار ، متقلب فى حكم الخواطر والأفكار ، وأنه لابد لكل أول من آخر ، وأن التفرق لما لزم كل اثنين بموت أو حياة ولم يكن منه بد ، كان خير أنواعه الواقعة بين الأحباب ، ماوقع على الوجوه البريئة من الشرور » .

ويمضى العالم المؤرخ الفيلسوف ، الكاتب الشاعر ، الهاجر السلطان ، النابذ الحكم ، المحتقر الوزارة ، معتذراً للسلطان الأحمرى عن تصرفه هذا فى عبارة لبقة ومعنى عميق وأسلوب رفيع بأن هذا الذى أقدم عليه من الترك والارتحال أمر من الصعوبة بمكان « ولكن سهله علىَّ أمور ، منها أن الانصراف لما لم يكن منه بدّ ، لم يتعين على غير هذه الصورة ، إذ كان عندكم من باب المحال ، ومنها وأن مولاى لو سمح لى فى غرض الانصراف ، لم تكن لى قدرة على موقف وداعه ، لا والله ولكان الموت

أسبق إلى ، وكفى بهذه الوسيلة الحسنة التى يعرفها وسيلة ، ومنها حرصى على أن يظهر صدق دعواى فيما كنت أهتف به ، وظُنّ أنى لا أصدق ، ومنها اغتنام المفارقة فى زمن الأمان والهدنة الطويلة والاستغناء ، إذ كان الانصراف المفروض ضرورياً قبيحاً فى غير هذه الحال ، ومنها وهو أقوى الأعذار أنى مهما لم أطق تمام هذا الأمر ، أو ضاق ذرعى به لعجز أو مرض ، أو خوف طريق أو نفاد زاد أو شوق غالب ، رجعت رجوع الأب الشفيق إلى الولد البر الرضى ، إذ لم أخلف ورائى مانعاً من الرجوع ، من قول قبيح ولا فعل ، بل خلفت الوسائل المرعية والآثار الخالدة والسيرة الجميلة ..... وإن فسح الله فى الأمد ، وقضى الحاجة ، فأملى العودة إلى ولدى وتربتى ، وإن قطع الأجل ، فأرجو أن أكون ممن وقع أجره على الله ، فإن كان تصرفى صواباً وجارياً على السداد ، فلا يلام من أصاب ، وإن كان عن حمق وفساد عقل ، فلا يلام من اختل عقله وفسد مزاجه ، بل يُعذر ، ويُشفق عليه ويُرحم . وإن لم يعط مولاى حقى من العدل ، وجُلبت الذنوب ، ونُشرت بعدى العيوب ، فحياؤه وتناصفه ينكر ذلك ، ويستحضر الحسنات من التربية والتعليم ، وخدمة السلف ، وتخليد الآثار ، وتسمية الولد ، وتلقيب السلطان ، والإرشاد إلى الأعمال الصالحة » .

ويمضى ابن الخطيب طارقاً معنى آخر شجاعاً قائلاً : « وأنا قد رحلت فلا أوصيكم بمال ، فهو عندى أهون متروك ، ولابولد – وكان قد ترك كل أولاده وأهله ماعدا علياً – فهم رجالكم وخدامكم ، ومن يحرص مثلكم على الاستكثار منهم ! ولا بعيال فهى من مزيات بيتكم وخواص داركم » .

وينطلق ابن الخطيب إلى خطوة أكثر شجاعة وأقرب فهماً ، وأوفر اعتزازاً بالنفس ، وكأنما يحذر ذلك السلطان الذى يدين للوزير الأديب بكل شيء قائلاً : « واعلموا أيضاً على جهة النصيحة أن ابن الخطيب مشهور فى كل قطر ، وعند كل ملك ، واعتقاده وبره والسؤال عنه وذكره بميل والإذن فى زيارته حنانة منكم وسعة ذرع ودهاء ، فإنما كان ابن الخطيب بوطنكم

سحابة رحمة نزلت ثم انقشعت ، وتركت الأزاهر تفوح ، والمحاسن تلوح[٦] » .

لقد عمدت إلى تسجيل جانب من رسالة الوداع هذه التى ودع لسان الخطيب بها السلطان الغنى بالله وأبدى فيها جانب الاعتذار ، وإن كان أقرب إلى التقريع والتحذير منها إلى المعنى الظاهر ، أقول إنى فعلت هذا الصنيع لأنى لم أقرأ - إلا فى حالات أخرى قليلة - رسالة تعبر عن صميم النفس وصدق المشاعر ، وخلجات الإحساس كما عبرت هذه الرسالة ، ولأن الوزير التارك المرتحل كان يودع معانى أكثر مما يودع أشخاصاً ، فإن كان لا بد من وداع الأشخاص ، فقد كان يودع أهله وولده ومواطنيه أكثر مما كان يودع شخص السلطان .

غير أن رحلة لسان الدين ورسالته لم تكونا لتمرا بيسر وتسامح ، فما إن غاب الرجل حتى استأسد خصوصه ، أما ابن زمرك فقد ولى الوزارة مكانه ، وأما القاضى أبو الحسن النباهى « قاضى القضاة فقد أفتى بوجوب حرق كتب ابن الخطيب التى تناولت العقائد والأخلاق ، ثم أتبع ذلك برسالة على جانب كبير من العنف والتهجم بعث بها إلى ابن الخطيب فى مستقره الجديد فى المغرب .

ولم يقف الأمر بخصوم ابن الخطيب عند حرق كتبة فى الساحة العامة بمدينة غرناطة ، بل حوكم غيابياً بتهمة الإلحاد والزندقة وصدر حكم يؤيد الاتهام ، ثم كانت خطوة أخرى أكثر جرأة ، حين أرسل الحكم إلى سلطان مراكش مع وفد من رجال الحكم في غرناطة ومطالبة السلطان بتنفيذ حكم الشرع بإعدام الأديب الضيف ، فأساء السلطان لقاءهم وأسمعهم قوارص الكلم ، وقال لهم : « هلا أنفذتم فيه حكم الشرع وهو عندكم وأنتم عالمون

(٦) تاريخ ابن خلدون ٤٣٧/٧.

بما كان عليه » وكانت هذه الحملة سبباً فى زيادة تكريم السلطان عبد العزيز للسان الدين(٧) .

ولكن لم تمض سنة واحدة حتى يموت السلطان عبد العزيز فى جمادى الآخرة ٧٧٤ هـ ولم يكن ابنه فى سن تسمح له بتحمل مسئوليات الحكم فقد كان لايزال طفلاً ، وتولى الوصاية على السلطة الوزير أبو بكر بن غازى الذى انتقل مع السلطان الطفل من تلمسان إلى فاس ، فصحبهما ابن الخطيب إليها حيث استقر به المقام ، وبدا أن الحياة بدأت تطيب له ، وأخذ يعكف على الكتابة والتأليف ، وتغيرت الأحوال بعد قليل وخلع السلطان الطفل ، وتولى الحكم فى مراكش سلطان موال لابن الأحمر، فقبض على ابن الخطيب وسجن وحوكم بتهمة الإلحاد والزندقة ، بحضور تلميذه الوزير ابن زمرك الذى وفد من غرناطة تحت هذا الدافع العدائى ، وعذب الوزير الكبير أمام جمهرة من الناس ، ودبر سليمان بن داوود وزير السلطان الجديد مكيدة حين دس بعض مساعديه على ابن الخطيب فقتلوه خنقاً فى سجنه ، وأخذت جثته فى اليوم التالى فأضرمت فيها النار ، فاحترق شعره وجلده ، ثم دفنت فى اليوم التالى . وبذلك انطوت صفحة من تاريخ السياسة والحكم والوزارة والتاريخ والأدب سنة ٧٧٦ هـ ، حدث ذلك والرجل يأخذ أهبته لأداء فريضة الحج .

ومن الأمور التى تدعو إلى العجب والحزن أن لسان الدين قد رثى نفسه قبل موته،شأنه فى ذلك شأن بعض كبار شعراء الأندلس مثل المعتمد بن عباد وأبى عامر بن شُهَيْد ، رثى المعتمد نفسه وهو أسير بأغمات ، ورثى ابن شُهَيْد نفسه وهو مريض مرضاً لا برء منه ، ورثى لسان الدين نفسه وهو فى السجن يتوقع الغدر والموت فقال هذه الأبيات الرائعة :

بَعُدْنَا وإنْ جَاوَرتْنَا البُيُوتْ وَجِئْنَا بِوَعْظٍ ونحنُ صُمُوتْ
وأَنْفَاسُنَا سَكَنَتْ دَفْعَةً كجَهْرِ الصّلاة تَلاَهُ القُنُوتْ

---

(٧) المصدر السابق ٧/٣٣٥ .

وكُنّا عظَامـاً فَصِرْنـا عظَامــاً وَكنّا نَقُوتُ فَهَا نَحْنُ قُــوتْ
وكُنّــا شُمُــوسَ سمــاء العُــلاَ غَرُبْنَـا فَنَـاحَتْ علينا السّمُــوتْ
فكمْ جَدّلَتْ ذا الحُسَامِ الظّبَا وذو البَخْت كم جدّلَتْهُ البُخوتْ
وكم سِيقَ لِلقَبْرْ فى خِرْقَـةٍ فَتَى مُلِئَتْ مِنْ كسَاهُ التّخوتْ
فقلْ لِلعدا : ذهب ابن الخطيـب وَفاتَ ، ومَن ذا الذى لا يَفوتْ
وَمَـنْ كـانَ يَفْـرَحُ مِنْهُـمْ لَــهُ فَقُلْ : يَفْرَحُ اليومَ من لايموت[8]

إن ابن الخطيب كان موسوعة أدبية علمية إنسانية لم تتوفر كثيراً فى الأندلس . لقد كان ابن الخطيب عقل الأندلس وثمرة حضارته ، تماماً كما كان ابن خلدون عقل المغرب وثمرة حضارته ، هذا ولا مفر من أن نشير إلى بعض كتب ابن الخطيب قبل أن نعود إلى موضوعنا الأصيل – أعنى التراجم – فنشير فى إيجاز إلى أهم كتبه وموضوعاتها .

(٢)

مؤلفات لسان الدين :

كان لسان الدين فريد عصره فى تملك أسباب الأدب ، ووحيد دهره فى التمكن من فنون المعرفة . لقد ألف ماينهاز ستين كتاباً فى مختلف الفنون والعلوم ، فى الأدب ، والتاريخ ، والتراجم ، والرحلات والبلدان ، والسياسة ، والطب ، والفقه ، والتصوف ، وعلم الكلام ، والاختيارات الأدبية ، كما كان دنيا بمفرده فى عالم الشعر والتوشيح .

فمن كتبه فى الأدب والتراجم الأدبية « الكتيبة الكامنة » و « التاج المحلى فى مساجلة القدح المعلى » وقد تحدث فيه عن مائة شاعر وعشرة،وكان حين كتبه فى غرناطة لايزال غض الشباب ، وكتابه « الدرر الفاخرة واللجج الزاخرة » وهو اختيارات أستاذه الوزير ابن الجياب وصديقه وأستاذه أبى جعفر بن صفوان ، وكتاب « جيش التوشيح » وهو مختارات فريدة ثمينة

---

(٨) نفح الطيب ٣٩/٧ .

للوشاحين الأندلسيين ، وكتاب « عائد الصلة » فى التراجم الأدبية ، وكتاب « السحر والشعر » وهو اختيارات لمشاهير شعراء الشرق والأندلس .

وفى التاريخ ألف لسان الدين مجموعة نفيسة من الكتب فى هذا المجال ، وكتب لسان الدين فى التاريخ هى فى نفس الوقت كتب أدب ، مليئة بالشعر الجميل ، مترعة بنفائس القصائد مع ذكر المناسبة التى قيلت فيها كل قصيدة . إن طبيعة لسان الدين الأدبية تفرض نفسها على كل عمل علمى يقوم به . فمن الكتب التى ألفها فى هذا الميدان : « نفاضة الجراب فى علالة الاغتراب » وهو كتاب تاريخ وأدب ورحلات ، و « الإحاطة فى أخبار غرناطة » وهو من الشهرة بحيث لا يحتاج إلى تعريف»يترجم فيه لسان الدين لملوك وأمراء غرناطة وعلمائها وأدبائها والوافدين إليها من المشرق والمغرب ذكرهم مرتبة أسماؤهم على حروف المعجم ، وكتاب « رقم الحلل فى نظم الدول » وهو تاريخ منظوم للدول الإسلامية فى الشرق والغرب ، وكتاب « كناسة الدكان بعد انتقال السكان » وهو كتاب تاريخ وحوادث ورسائل ، وكتاب « أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام » وهو كتاب فى التاريخ الإسلامى نشر منه القسم الخاص بالأندلس ، ولكنه يضم نفائس القصائد الشهيرة التى قيلت فى المناسبات العظمى فى الأندلس والمغرب ، وكتاب « اللمحة البدرية فى الدولة النصرية » ، « والإكليل الزاهر فيمن فضل عند نظم التاج من الجواهر » .

وفى البلدان ألف ابن الخطيب كتاب « معيار الاختيار فى ذكر المشاهد والآثار » وقد أعيد نشره تحت عنوان : معيار الاختيار فى ذكر المعاهد والديار وهو أحد الفصول الكبيرة من كتابه « ريحانة الكتاب » الذى سوف يأتى بيانه،وصف فيه مدن مملكة غرناطة وترجم لبعض أعيانها ، وكتاب « خطرة الطيف فى رحلة الشتاء والصيف » وهو تعريف جغرافى أدبى اجتماعى ببعض بلدان الأندلس ، وقد سبقت الإشارة إلى أن « نفاضة الجراب » هو بدوره من قبيل كتب الرحلات .

ولابن الخطيب مؤلف كبير هو « ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب » .

ويضم هذا المؤلف عددا من الفصول ، أو فى الواقع عددا من الكتب ، قام على تحقيق بعضها ونشره منفصلا ، الباحث الفاضل الدكتور محمد كمال شبانة ، منها « أوصاف الناس فى التواريخ والصلات » ، ويضم مائة وسبعة وخمسين وصفاً لأعلام زمانه أقرب لأن تكون تراجم ولكنها كتبت بأسلوب إنشائى أنيق . وأربع رسائل تحت عنوان « الزواجر والعظات » و « الرسائل السلطانية » و « الإشارة إلى آداب الوزارة » و « مقامة السياسة » و « معيار الاختيار فى ذكر المعاهد والديار ».

لقد كان لسان الدين معتزاً بهذا الكتاب الكبير ، وقد بدا هذا الاعتزاز فى مقدمته التى منها قوله : « وسميته لتنوع بساتينه المنشوقة ، وتعدد أفانينه المعشوقة ، ريحانة الكتاب ونجعة المنتاب»[9] وهكذا يكون « ريحانة الكتاب » من الكتب الموسوعية الموضوعات والأغراض ، بين تراجم وتعريفات ، وسياسة وأدب ، ورسائل ومقامات ، ودعابات وفكاهات ، ومواعظ وأخلاقيات .

ومن الكتب النفيسة للسان الدين كتاب « بستان الدول » الذى يتحدث فيه عن السياسة والقضاء والحرب ، كما يتحدث فيه أيضا عن أنواع المهن وأشتات الحرف ومختلف الطوائف .

وألف ابن الخطيب فى الطب كتاباً كبيراً هو « عمل من طبَّ لمن حب » يتحدث فيه عن الأمراض وأسباب كل مرض وأعراضه وعلاجه والغذاء الذى يناسب المريض ، كما يتحدث فيه عن أعضاء الجسم جميعا حديثاً طبيا ، هذا فضلاً عن رسائل طبية كثيرة منها « المسائل الطبية » و « اليوسفى فى الطب » و « رسالة تكوين الجنين » و « الرجز فى عمل الترياق » و « الوصول لحفظ الصحة فى الفصول » و « رجز الأغذية » و « البيطرة والبيزرة » .

---

(٩) تراجع مقدمة الدكتور شبانة للفصلين اللذين حققهما تحت عنوان « أوصاف الناس فى التواريخ والصلات » ، تليها « الزواجر والعظات ».

ولما اتهم القاضى النباهى ابن الخطيب وهو فى منفاه بالإلحاد ردّ عليه لسان الدين برسالة سماها « خلع الرسن فى أمر القاضى أبى الحسن » .

قد يتساءل المرء : كيف تأتى للسان الدين أن يكتب كل ذلك الصرح العظيم من المؤلفات النفيسة مع انشغاله بالوزارة والإدارة وتدبير شؤون الملك والأسفار التى كان يتابع فيها أحوال الدولة ؟ الإجابة أن لسان الدين كان يعمل نهاراً للدولة وتدبير المملكة وشئونها ويعمل ليلاً بالتصنيف والتأليف . ومعنى ذلك أنه لم يكن يضيع ليله فى النوم ، فقد كان مصاباً بأرق متصل فعاش حياته مرتين ، ومن ثم فكما أنه كان يلقب بذى الوزارتين كان يقال له « ذو العمرين » .

(٣)

كتاب الكتيبة الكامنة ومنهجه :

اسم الكتاب كاملاً « الكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة » ويرد فى بعض المصادر وبخاصة فى « الإحاطة » تحت عنوان « الكتيبة الكامنة فى أدباء المائة الثامنة » وليس ثمة خطر فى ذلك،فإن كثيراً من الكتب قد ذكرت بأسماء مختلفة تكوين كلمات العنوان وإن كانت فى واقعها هى نفس الكتب المقصودة . ولا يعنى اختلاف كلمة فى عنوان الكتاب أن الكتاب كتابان وليس كتاباً واحداً ، ومن نافلة القول أن كتاب « الكتيبة الكامنة » للسان الدين فى الأندلس والمغرب هو المقابل لكتاب « الدرر الكامنة لابن حجر العسقلانى فى المشرق مع الفارق - طبعاً - بين حجم هذا وقدر ذاك . « فالكتيبة الكامنة » تترجم لمائة شاعر وثلاثة فى مجلد واحد ، بينما « الدرر الكامنة » تترجم لخمسة آلاف ومائتين وأربعة أعلام بينهم العديد من الشعراء فى خمسة مجلدات كبيرة .

هذا ويمكننا أن نلخص منهج الكتاب وملامحه فى النقاط الآتية :

أولا : إن ابن الخطيب ألف كتابه سنة ٧٧٤ هـ أى بعد أن ترك الوزارة

وأقام فى المغرب وفى مدينة فاس بالذات حين تخفف من أعباء الرياسة وتبعاتها والدنيا ومتاعبها « فجعلت الهدية من جنس ماتتشوف إليه النفوس الغنية ، وتتجر فى أسواقه الهمم السنية ، من وضع يستظرف ، أو اختراع إليه يستشرف ، وأثر يدل على طور المتوسل ، وطريقة المتعرف المسترسل ، يظهر منه مصرف عنايته ، وشرح كنايته .... فجمعت فى هذا الكتاب جملة وافرة ، وكتيبة ظافرة ، ممن لقيناه فى بلدنا الذى طوينا جديد العمر فى ظله ، وطاردنا قنائص الآمال فى حرمه وحله ، ما بين من تلقينا إفادته ، أو أكرمنا وفادته ، وبين من علمناه وخرجناه ، ورشحناه وودجناه ، ومن اصطفيناه ورعيناه ، فما أضعفناه ... والمقصود إنما هو إلمام بتعريف ، وجلب أدب ظريف ، وخبر طريف وسميت هذا الوضع بالكتيبة الكامنة فيمن لقيناه بالأندلس من شعراء المائة الثامنة » .

لعل هذه الكلمات التى عمدنا إلى اقتطاعها من مقدمة ابن الخطيب لكتابه بأسلوبه وقلمه توضح لنا جانباً من فكرة المؤلف إزاء كتابه ، وأنه عمد إلى الإطراف وإلى التعريف بمعاصريه من الشعراء أو الأدباء الأندلسيين وحدهم دون غيرهم ، بعكس فعل ابن بسام فى الذخيرة مثلا ، حين ترجم لبعض أدباء المشرق .

وبمناسبة ذكر ابن بسام ، فلعنا نذكر استعلاءه ومحاولة النيل من المشارقة على حساب أدباء الأندلس وشعرائه . أما الأمر عند ابن الخطيب فليس كذلك ، بل لعل العكس هو الصحيح تماماً . فلسان الدين بن الخطيب يتحدث عن وقع كتابه لدى المشارقة ، ولعله كان قد أهداه إليهم حسبما ذهب صديقنا الدكتور إحسان عباس فى مقدمته وهو يحقق الكتاب . إن ابن الخطيب يقول فى أدب جم فى خطبة كتابه ومقدمته « وإن كان جالب هذا الكتاب إلى البلاد المشرقية أعز الله أهلها ، وأمن حَزْنَها وسهلها ، جالب نُغْبَة(*) إلى غدير ، وحبابة إلى كأس مدير ... ... ولو كانت الهدايا التى

(*) النغبة هى الجرعة وهى ملء الفم ماء .

تجلب إلى أبوابهم ، لالتزام ثوابهم ، يشترط فيها المماثلة لمحالّهم العالية ، والمناسبة لأقدارهم الغالية ، لسد الباب وعجزت الألباب ، وتقطعت – ونعوذ بالله تعالى – الأسباب »[١٠].

إن الفرق يبدو واضحاً كل الوضوح بين رجل مثل ابن بسام لم يقدم للأدب غير كتاب واحد ، وبين عالم كبير مثل لسان الدين بن الخطيب ، وما كان الاستعلاء ليرفع قدر وضيع ، وما كان التواضع ليحط من قدر عظيم ، فابن الخطيب بتواضعه هذا جعل قارئى العربية يحيطونه بمزيد من الاحترام ، هذا ومن نافلة القول أن العالم لايقارن بعالم آخر بمعيار كتاب بعينه لكل منهما ، ولكن ميزان المفاضلة ينبنى على أساس جميع ما قدم هذا وذاك من كتب وآثار .

ثانيا : قسم ابن الخطيب كتابه هذا الذى يضم مائة شاعر وثلاثة – حسبما سبق القول – إلى أربعة أقسام ، جعل القسم الأول منه لشعر « الخطباء الفصحاء والصوفية الصلحاء » وفيه يترجم ويتمثل لتسعة عشر منهم .

ومن الطريف أن المؤلف يعطى القارئ عنهم فكرة مجملة قبل أن يقدمها عن كل واحد منهم مفصلة ، فيقول : وهذه طائفة أهلها أعلام سرادة ومجادة ، وفرسان مرقى وسجادة ، وليسوا بحجة فى إحادة إلا من جرى منهم مجرى إفادة فى وفادة »[١١] .

وخصص صاحب « الكتيبة » القسم الثانى من الكتاب لـ « طبقة المقرئين والمدرسين والممهدين لقواعد المعارف والمؤسسين » أى للمعلمين بطبقاتهم المختلفة ، والمقصود طبعاً من احترف التعليم وحده وابتعد عن ممارسة الشعر ومعاناته ولم يقل إلا فى مناسبة أو استجابة لخطرة طارئة أو فكرة وافدة ، فإن أكثر الشعراء الكبار فى العصور الوسيطة والحديثة كانوا معلمين .

---

(١٠) مقدمة ابن الخطيب للكتيبة الكامنة ص ٢٨ ، ٣٠.

(١١) الكتيبة الكامنة ص ٣١.

إن ابن الخطيب يجعل هذه الطبقة دون مستوى غيرها في حلبة الشعر ويقول « وهذه الطبقة أولى ممن قبلها بدرجة الانحطاط وغض عنان الاشتطاط ، إذ لا خفاء عند المتمرس ، بفضل الخطيب في باب الفصاحة على المدرس ، إلا ما وقع بالعرض ، وخرج عن هذا القياس المفترض »[١٢] وهكذا يتحرز ابن الخطيب في حكمه ، وهو الرأى الذى أشرنا إليه قبل سطور . وهؤلاء المعلمون الشعراء الذين أورد ترجمات ونصوصاً لهم عددهم أحد عشر .

وخصص ابن الخطيب القسم الثالث من الكتيبة لـ « طبقة القضاه أولى الخلال المرتضاة » وعلى قدر هذا التكريم الذى خلعه ابن الخطيب على القضاة في هذا العنوان ، كان التحقير في شأنهم كأدباء شعراء ، فيقول في تقديمة لهذه الفئة « وهذه الطبقة منحطة في البيان ، لاقتصار مداركها على علوم الأديان ، ومايصدر عنها فعلى جهة الافتنان وسخاء الأفنان ، وربما ندر في هذه الطبقة ما يعيى يد الحالب ، ويحسب طلب الطالب ، لكن الحك للغالب »[١٣] .

وهكذا يتحرز ابن الخطيب ويحسب حساب النابهين من القضاة الذين خرجوا على هذه القاعدة وجاءوا بشعر معجب وبيان مطرب ، ولقد تمثل هو نفسه لبعضهم وترجم لبعض المبدعين من الشعراء القضاة مثل القاضى أبي البركات محمد بن أبي بكر البلفيقى ، وأورد لهم نماذج شعرية وصفها بالغرابة ووسمها بالعراقة والأصالة[١٤] .

وابن الخطيب حين يصف طائفة القضاة بأنهم أولو الخلال المرتضاة ، يترجم لهم من هذا المنطلق ، ولكنه يستثنى واحداً منهم هو القاضى النباهى عدوه اللدود الذى وصفه - أى وصف لسان الدين - بالملحد وأفتى بحرق كتبه ، وكان تصرف النباهى غير صادر من حقيقة كونه قاضياً بقدر ما كان

(١٢) المصدر السابق ص ٧٠.

(١٣) المصدر السابق ص ١٠١.

(١٤) انظر ترجمته للبلفيقى ص ١٢٧ - ١٣٤.

صادراً من موقع خصومة شخصية وعداوة سياسية . ولعل ابن الخطيب ذكره مع طائفة القضاة بحكم الوظيفة وليس بحكم الحقيقة ، فلقد كان النباهى يشغل وظيفة « قاضى الجماعة » وهى نفسها وظيفة « قاضى القضاة » فى المشرق ، وهى تعادل اليوم منصب « وزير العدل » ، ولنا مع ابن الخطيب وابن النباهى فى هذا المجال حديث قادم . وليس من شك فى أن النباهى كان شاعراً كبيراً .

هذا وإن عدد القضاة الذى ترجم لهم صاحب « الكتيبة » بلغ أربعة وعشرين قاضياً .

وأما الطبقة الرابعة والأخيرة من شعراء الكتيبة فهى « طبقة من خدم أبواب الأمراء من الكتاب والشعراء » وقد جرت العادة آنذاك أنه ما من كاتب أو شاعر إلا وكانت له صلة رسمية بسلطان أو أمير أو وزير فى نطاق العمل أو الاختصاص به مادحاً أو نديماً . ويقدم لسان الدين لهذه الطبقة بقوله : « وربما كانت هذه الطبقة متميزة الاستحسان ، تمييز البركة بمطر النيسان ، ومظنة لدرر بحر اللسان ، الممنون بها على عالم الإنسان ، والله يتغمد الكل بالعفو والامتنان ، ويبوئهم غرف الجنان بفضله وكرمه » .

ونظن أن ابن الخطيب قد استثنى فى دعائه الله لهم بالرحمة والعفو ، الوزير ابن زمرك الذى كان تلميذاً له وعلى يديه تربى وبمساعيه ارتقى ، ثم انقلب على أستاذه ودس عليه وخانه وشارك فى إصدار الحكم عليه بالقتل ، ولنا فى ذلك حديث موجز بعد قليل .

وإن عدد الشعراء الذين خصهم لسان الدين فى هذا القسم من الكتيبة تسعة وأربعون أى ما يقل قليلاً عن نصف عدد شعراء الكتاب كله ، وهم أصحاب النصيب الأوفر من العناية ، فأولى القسط الأكبر من الاحتفال بأخبارهم والاهتمام بشعرهم .

المهم أن هذه الفئة الأخيرة دون غيرها من الطبقات الأربع التى صنفها ابن الخطيب فى الكتيبة ، هى الصفوة الشاعرة التى يستمتع الأديب بقراءة

أشعارها ، وهى الوجه الصادق أو جزء من الوجه الحقيقى للشعر والشعراء فى القرن الثامن فى الأندلس ، لأن كتاب الكتيبة لا يشمل كل شعراء القرن الثامن وإنما من لقيهم المؤلف من الشعراء .

لقد كان لسان الدين بن الخطيب واضحاً الوضوح كله فى خطبة كتابه أو بالأحرى فى مقدمة كتابه حين حدد المنهج الذى سار عليه والمقصد الذى ذهب اليه .

ثالثاً : إن محتوى كتاب الكتيبة من شعر الشعراء وأخبارهم أو بالأحرى من شعر كل شاعر وأخباره لاينهض لكى يمثل وجبة كاملة مشبعة ، وإنما هى شطائر تدفع الشعور بالجوع لبعض الوقت ، ولكنها لا تشبع ، ولعل ابن الخطيب – ولست جازماً فى ذلك ولكن مستنتجاً – قد كتبها من ذاكرته ، فالرجل معروف بالإفاضة والعمق والإطالة والاستيفاء ، وكتبه الأخرى الكثيرة الوفيرة التى يتكون بعضها من العديد من المجلدات شاهدنا على ذلك .

إن متوسط الترجمة لكل شاعر – إلا فى حالات قليلة زيادة ونقصاناً – تشغل ما بين ثلاث صفحات إلى خمس . ولقد سبق أن رأينا شيئا من ذلك فى بعض كتب التراجم والطبقات، ككتاب المطرب مثلاً ، ولكن شتان الفرق بين ابن دحية وبين لسان الدين ، بل لقد رأينا شيئاً من ذلك فى « المغرب » ولكن ابن سعيد عاد فقام بعملية تعويض أخرى للشعراء الذين لم يهتم بهم كثيراً فى المغرب فأضفى عليهم اهتماماً كبيراً فى كتبه الأخرى .

رابعاً : يتبع ابن الخطيب فى « الكتيبة الكامنة » طريقة سابقيه من كتاب التراجم والطبقات فى الأندلس وغيرهم من خلع صفات المديح وألقاب الثناء على من ترجم لهم ، ولكنه حين يعرض لأعدائه ينال منهم بشدة ويحمل عليهم ويقبح سيرتهم ، وربما عمد إلى السخرية منهم والهزء بهم فى نهج يجمع بين الهجاء والفكاهة ، مثال ذلك قوله حين ترجم للقاضى النباهى . إنه التعريض به ابتداء من ذكر اسمه فيورد اسمه هكذا : القاضى على بن

عبد الله بن الحسين النباهى البنى المدعو بجعسوس . والجعسوس – بضم الجيم – القصير الدميم اللئيم الخَلْق والخُلُق . ثم يبدأ لسان الدين ترجمته للرجل قائلاً : « أطروفة الزمن ، التى تجل غرائبها عن الثمن ، وقرد شارد من قرود اليمن ، ذنبا وأحداقا ، وفروة وأشداقاً ، وإشارة واصطلاحاً ، وخبثاً وسلاحاً ، تشغل به الصبيان إذا بكت ، وتتملح به الزهاد بعدما نسكت ، وعن كل شيء أمسكت ، إلا أن خُلَّبهُ بالنسبة إلى هذا الخلق ، والوجه الطلق ، حسنة جميلة ، وأوصافه بالنسبة إلى معارفه وعلومه أوصاف ابن قاضى ميلة ، لا يجلب لأدب يرسم ، ولا حظ من حسن الذكر يرسم ، ولا لعرف يتنسم ، ولا لبركة تتوسم » . ويمضى لسان الدين فى وصف القاضى النباهى ، وكأنما اختار وصفه له من المقامة الدينارية لبديع الزمان الهمذانى التى جعل موضوعها جائزة قدرها دينار لسفيهين شتامين ، ينالها من كان أشتم من صاحبه . إن لسان الدين يمضى فى وصف القاضى النباهى هكذا « ومما يعاب به الزين ، كى لا تصيبه العين ، ويعلق على البيوت تميمة ، وإن كانت الأوضاع ذميمة ، من حوتة ، ورصاصة منحوتة ، ومرار ثور ، وذنب سنور »(١٥) .

ويمضى لسان الدين على هذا النحو من الوصف أو الهجاء شوطاً طويلاً ، فإذا ما انتقل من الوصف إلي الأخبار جاء بالساخر منها والفكه ، يروى لسان الدين هذه الطرفة عمن حضر مجلس النباهى :« سمعته يقول ، تنكرون على ما يكثر من كلامى من لفظ جعسوس كأنه ليس من كلام العرب ، بل ولا من ألفاظ القرآن العظيم ، فقلنا له : أما فى كلام العرب فربما ، وأما فى القرآن فلا نعرفه ، فضحك وقال : سبحان الله ! أعيدوا النظر فيه ، فقلنا والله ما نعرفه ، فقال : ألم يقل الله تعالى فى القرآن : ولاتجعسوا ولايغتب بعضكم بعضاً ، فقلنا : والله ما قال ذلك قط ، وإنما قال : ولاتجسسوا ، قال : فاسترجع وقال : يافقيه ، حفظ الصغر » .

---

(١٥) الكتيبة الكامنة ص ١٤٦ ومابعدها .

ويبدو أن النباهي قد عرف بشيء من ذلك التخليط لأن لسان الدين يذكر اسم كتاب بعنوان « تنبيه الساهي على طرف النباهي » .

فإذا انتقل لسان الدين إلى إيراد أمثلة من شعر النباهي كان الشعر جيداً ، ولكنه يشكك في إسناده إليه ، أو يأتي بقصائد قالها النباهي في مدح لسان الدين حين كان صاحب الإمارة والوزارة .

على أن لسان الدين في ترجماته الأخرى للنباهي في غير « الكتيبة الكامنة » مثل الإحاطة أثنى عليه كثيراً ، بل إنه خلع عليه صفات الفضل والمجد في المرسوم الذي كتبه لسان الدين بنفسه حين ولاه القضاء .

والنباهي بعد ذلك صاحب علم وتاريخ وهو مؤلف كتاب « المرقبة العليا في تاريخ قضاة الأندلس » . ولكن لسان الدين بشر ، والنباهي وهو أحد صنائعه مشى في الدس لصاحب الفضل عليه شوطاً طويلاً انتهى إلى المدى الذي ذكرنا من موت لسان الدين قتيلاً ثم إحراق جثته .

ويعمد لسان الدين إلى نفس السبيل من خلع صفات اللؤم والتآمر والخسة والتسلق على الوزير الشاعر أبي عبد الله محمد بن يوسف بن زمرك ، فيقول في ترجمته : « مخلوق من مكيدة وحذر ، ومفطور اللسان على هذيان وهذر ، خبيث إن شكر ، خدع ومكر ، ودس في الصفو العكر » .

فإذا انتقل لسان الدين إلى وصف شعر ابن زمرك مدح فنه وأثنى عليه ، ولكنه لا يلبث أن ينال منه بذكر بعض أخبار عنه تنال من خلقه وسلوكه .

وأما النماذج الشعرية نفسها فأكثرها مما قاله ابن زمرك في مدح لسان الدين .

خامساً : إن الشعراء الذين ترجم لهم لسان الدين في « الكتيبة » ليسوا وحدهم شعراء المائة الثامنة ، بل هم الشعراء الذين لقيهم لسان الدين وذلك واضح من عنوان الكتاب ، مات بعضهم في حياته ، ومات هو وترك بعضهم على قيد الحياة ، غير أننا نستطيع أن نقرر أن لسان الدين استطاع أن يعطي صورة واضحة المعالم عن الشعر الأندلسي في القرن الثامن الهجري في كتابه

هذا مضافاً إليه محتويات كتبه الأخرى ما كان منها في الأدب وما كان منها فى فنون أخرى من فنون المعرفة ، فالرجل بطبيعته الأدبية لم يكن يغفل عن ترديد الشعر فى كل كتبه .

إن الكتيبة الكامنة ، والتاج المحلى ، والدرر الفاخرة واللجج الزاخرة، وعائد الصلة ، وجيش التوشيح ، وهى كلها من مؤلفاته الأدبية ، مضافاً إليها الشعر الذى ينتشر على صفحات بعض كتبه الأخرى مثل الإحاطة فى تاريخ غرناطة ، ونفاضة الجراب ، وأعمال الأعلام ، وخلع الرسن فى أمر القاضى أبى الحسن ، كل ذلك يمكن أن يشكل ديواناً للشعر الأندلسى فى قرن كامل هو القرن الثامن . بمعنى أن ابن الخطيب وحده ، وبمؤلفاته وحدها يمكن أن ترسم صورة أقرب إلى الاكتمال عن الأدب الأندلسى شعراً ونثراً فى المائة الثامنة من الهجرة .

أما من أراد أن يغطى القرن الثامن تغطية كاملة من الناحية الأدبية فلا مفر له من أن يطلع على كتب أخرى لمؤلفين آخرين مثل فهرسة أبى على الحضرمى ، وفهرسة أبى زكريا السراج ، ونثير فرائد الجمان فيمن جمعنى وإياه الزمان لابن الأحمر ، وتنبيه الساهى على طرف النباهى ، والبقية والمدرك من شعر ابن زمرك لابن الأحمر ، والمرقبة العليا للنباهى ، والمؤتمن فى أنباء من لقيناه من أبناء الزمن لأبى البركات بن الحاج ، ومزية المرية على غيرها من البلاد الأندلسية لأحمد بن على بن خاتمة ، وكتب الرحلات التى قام بها أصحابها فى القرن الثامن ، فضلا على متابعة أدباء القرن أخباراً وأدباً وأشعاراً فى نفح الطيب للمقرى التلمسانى،والدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة لشيخ الإسلام أحمد بن على بن محمد بن حجر العسقلانى القاهرى .

كتاب السّحر والشعر (مخطوط) :

إن محمد بن عبد الله بن محمد بن محمد بن سعيد السلمانى المشهور بلسان الدين بن الخطيب يعتبر هدية الثقافة العربية والإسلامية إلى الأندلس ، كما يعتبر هدية الأندلس إلى الثقافة الإسلامية والأدب العربى بشكل عام .

وسيرة لسان الدين مسطورة على صفحات كتب الأدب والتاريخ ، فقد كان رجل سياسة وحكم ، ورجل علم وفكر وأدب ، يمارس الحكم بالنهار ، ويتعاطى القراءة والتأليف بالليل ، ولكثرة ما أنتج من علم وأدب لقب بذى العُمْرين ، فإن نتاج فكره وممارسته لحياته السياسية يصعب أن يتسع لهما عمر واحد ، وكانت آفة الأرق التى أصيب بها لسان الدين هى التى وهبته العمر الثانى الذى منحه فرصة القراءة والتأليف .

ومؤلفات لسان الدين من الكثرة والنفاسة بمكان ، فقد ألف مايناهزُ ستين كتاباً فى مختلف العلوم والفنون من أدب وتاريخ وتراجم ورحلات وبلدان وسياسة وطب وفقه وتصوف وعلم كلام واختيارات أدبية كما كان كاتبا شاعرا وشاحا .

ولسنا الآن فى مجال سرد كتب لسان الدين وتقويمها ، فقد صنعنا ذلك فى فصل سابق ، وإنما نحن نريد دراسة كتابه « السحر والشعر » الذى هو ضرب من ضروب الاختيارات الشعرية .

على أن « السحر والشعر » ليس الكتاب الوحيد الذى صنفه لسان الدين فى الاختيارات الشعرية ، فإن له كتابا آخر ولكن فى الموشحات المختارة أسماه « جيش التوشيح » ، وهو مطبوع فى تونس والحصول عليه سهل ميسور ، ولقد ترجم جيش التوشيح لستة عشر وشاحا أندلسيا وأورد لهم مائة وخمسا وستين موشحة ، وأشهر هؤلاء الوشاحين هم ابن بقى ، والتطيلى الضرير ، وابن الأبيض ، وأبو بكر الدانى المعروف بابن اللبانة .

إن كتاب جيش التوشيح إذن واحد من كتب الاختيارات الشعرية ولكنه موغل فى التخصص ، لأن مؤلفه قصر مادته على الموشحات دون غيرها من فنون الشعر .

فإذا ماعدنا إلى الحديث عن كتاب « السحر والشعر » وجدناه مقصورا على مقطوعات من فن القصيد دون فن التوشيح ، ووجدناه أيضا يضم أسماء بعض من ذكرنا من الوشاحين الذين ضمهم « جيش التوشيح » ولكن من خلال مقطوعات شعرية أوردها لهم المؤلف ، وليس من خلال الموشحات .

كتب الاختيارات الشعرية :

يرجع هذا الفن من التصنيف الأدبى إلى القرن الثانى الهجرى فإن المفضل الضبى المتوفى سنة ١٧٥ هـ هو أول من طرق هذا اللون من التأليف بتصنيفه مختاراته التى عرفت بعنوان « المفضليات » ثم تلاه عبد الملك بن قريب الأصمعى (١١٢ - ٢١٦ هـ) بمجموعة اختياراته التى عرفت باسم « الأصمعيات » والتى تشترك مع مجموعة المفضليات فى كثير من النصوص ، ثم تلت هاتين المحاولتين محاولة ثالثة قام بها أبو زيد محمد بن أبى طالب القرشى أسماها « جمهرة أشعار العرب » وفيها عمد إلى جمع أشهر القصائد العربية تحت عناوين براقة مثل المعلقات والمجمهرات والمنتقيات والمذهبات والمراثى والمشوبات والملحمات . وهذا النمط من التصنيف يمثل تطورا ملحوظا فى هذا الفن من الاختيارات الشعرية .

فلما جمع أبو تمام « حماسته » كانت بمثابة فتح جديد ، ونقلة واسعة فى تصنيف الاختيارات ، بحيث سار من جاءوا بعده على نهجه ، واطلقوا على اختياراتهم نفس العنوان الذى أطلقه أبو تمام على اختياراته ، والتسمية هنا من باب تسمية الكل باسم الجزء ، فليست كل اختيارات أبى تمام مما يقع تحت باب الحماسة ، وإنما موضوعات « حماسته » على النحو التالى : الحماسة ، المراثى ، الأدب ، النسيب ، الهجاء ، الأضياف ، المديح ، السير والنعاس ، الصفات ، الملح ، مذمة النساء .

وبعد أبى تمام ظهرت « حماسات » كثيرة رسمت على منواله على الأكثر واختلفت عنه فى الأقل ، وإن عمد بعضها إلى مزيد من التفصيل ووفرة من النصوص ، وأشهر هذه « الحماسات » هى حماسة البحترى وحماسة الخالديين وتعرف أيضا بالأشباه والنظائر ، والحماسة الشجرية والحماسة المغربية ليوسف البياسى الأندلسى المتوفى ٦٥٢ هـ والحماسة البصرية لصدر الدين أبى الفرج ابن الحسين البصرى المتوفى ٦٤٧ هـ .

فالحماسات أو الاختيارات الشعرية كما رأينا كلها مشرقية باستثناء الحماسة المغربية وحماسة أخرى لم تصل إلينا حتى الآن هى حماسة الأعلم الشنتمرى ، وهنا يكمن السر العظيم فى أهمية مختارات لسان الدين « السحر والشعر » لأنها صدرت فى فترة زمنية مناسبة ، وتعتبر حلقة نفيسة تكمل السلسلة المتابعة لظهور كتب الحماسات والاختيارات .

نسخ الكتاب :

هناك عديد من النسخ الخطية متناثرة فى المكتبات شرقا وغربا وأكثرها مما يصعب قراءته ، على أن أفضل النسخ التى يمكن الاعتماد عليها بحيث يمكن من خلالها تحقيق الكتاب وإخراجه هى النسخ الاتية :

(١) نسخة الأسكوريال المقيدة تحت رقم ٤٥٦ .
(٢) نسخة المكتبة الملكية فى الرباط المقيدة تحت رقم ١٢٩٥ .
(٣) نسخة المكتبة الوطنية فى تونس المقيدة تحت رقم ٢٢٩٨ .

ولقد اعتمدنا فى هذه الدراسة على نسخة مصورة من نسخة الأسكوريال أطْلَعَنا عليها تلميذنا قدور إبراهيم عماد بن محمد الذى بذل مجهودا مشكوراً فى تحقيق الكتاب ونال به درجة الماجستير من جامعة عين شمس ، والنسخة مكتوبة بخط مغربى جمع بين الوضوح والجودة .

تعليل عنوان الكتاب :

إن لسان الدين أطلق على كتابه عنوان « السحر والشعر » ، وقد عمد إلى

ذلك عمدا حين علل مذهبه هذا فى مقدمة كتابه ، والحق أن الأمر أيسر من أن يشغل لسان الدين فيجعل من عنوان كتابه ما يوحى إلى القارئ العابر بأن فيه مادة يمكن أن تكون سحراً ، ومادة أخرى أسماها شعرا ، والأمر فى حقيقة مفهوم لسان الدين أن السحر هو ذلك الشعر المجود المحلق الذى يهز النفس وينفذ إلى أعماقها ، ويستولى على مجامع الإعجاب ويخلب الجوانح والأعطاف ، وماكان دون هذا المستوى من فن النظم فهو الشعر ، فالمسألة فى حقيقتها وجوهرها تكمن فى المدى الرفيع الذى استطاع الشاعر أن يصيبه من خلال فن القول بكارة فكرة ، ورقة صياغة ، وقدرة إبداع ، وعمق إثارة ، وبراعة تناول ، فإن أصاب الشاعر هذه الأغراض مجتمعة فجماع قوله سحر ، وإن قصّر عن واحدة منها فحصيلة قوله شعر . ولا بأس علينا من أن نستعرض قول لسان الدين فى هذا السبيل :

« ولما كان السحر قوة ظهرت فى النفوس أفعالها ، واختلفت بحسب الوارد أحوالها ، فترى فى صورتها الحقيقية خيالها ، وتبدى فى هيئة الواجب محالها ، وكان الشعر يملك مقادتها ، ويغلب عادتها ، وينقل هيئتها ، ويسهل بعد الاستصعاب خبيئتها ، ويحمل فى قده ، على الشىء وضده ، حتى تفطّن لهذا المعنى ، من يعنى فى سر الكلام بما يعنى ، فقال :

فى منطق القول تزيين لباطله
والحق قد يعتريه سوء تعبيرِ
تقول هذا مجاجُ النحل ، تمدحه
وان ذَمَمْتَ فقل : قَيءُ الزنابيرِ
مدحٌ وذمٌّ وعينُ الشىء واحدةٌ
إن البيان يرى الظلماء كالنورِ

إذا حضر ما يناسبه ، وتقضى إليه مذاهبه، وقرنت به الألحان على اختلاف حالاتها ، وما تقتضيه قوى استحالتها ، عظم الأثر ، وظهرت العبر ، فشجع وأقدم ، وسهّر ونّوم ، وحبّب السخاء إلى النفس ونهى ، وأضحك حتى ألهى ، وأحزن وأبكى ، وكثير من ذلك يحكى ، وهذه قوى سحرية ، ومعان بالإضافة

إلى السحر حرية ، فمن الواجب أن يسمى الصنف من الشعر الذى يخلب النفوس ويستفزها ، ويثنى الأعطاف ويهزها ، باسم السحر الذى ظهرت عليه آثار طباعه ، وتبين أنه نوع من أنواعه ، ولهذا المعنى فى قوله ﷺ (إنَّ من البيانِ لَسِحْراً) تتوجه إشارة حرف التبعيض ، وإليه ينظر بالطرف الغضيض ، وما قصر عن هذه الغاية القاصية ، والمزية المتصعبة على المدارك المتعاصية ، سُمّى شعرا تختلف أحواله عند الاعتبار ، وتتميز شبهه من النضار . وينقسم إلى أقسام : منها ما يلحظ عندما يلفظ ، فلا يرى ولا يحفظ ، ومنها مايعبث به ويسخر ، فلا يقتنى ولا يدخر ، ومنها ما يستسخف ويستثقل ، فلا يروى ولا ينقل، ومنها ما اشتمل على لفظ فصيح ، ووصف صحيح ، وقافية وثيقة، وإشارة من العبارة أنيقة ، واشتمل على الحكم والأمثال ، ومعظم الشعر على هذا المثال ، ولكل قسم بيت مذكور ، وشاهد مشهور ، فإذا قلت سحر فعلى هذه المقاصد المنوية ، وإذا قلت شعر فالتخصيص والمزية » .

إن واقع الحال يشهد بأن لسان الدين قدم لنا طرفة أدبية بهذه المقدمة فى أسلوب عذب موقع ، وألفاظ حلوة منتقاة ، وديباجة وضاءة مشرقة ، وأما الفكرة التى حاول أن يجعل منها قضية أدبية بوضع حدود واضحة بين السحر والشعر فما زالت غائمة غائبة ، ولعل السحر الذى ذهب إليه هو مجرد الشعر المعجب المجود ، وحتى هذا اللون من الشعر تختلف فيه مقاييس الناس ومعايير النقاد .

هذا وإن لسان الدين قد كفى قارئه - بل كفى نفسه - مؤونة الانشغال بالبحث عن الحدود التى تفصل بين ما هو سحر وما هو شعر ، حين قدم لباب الفخر بقوله : « ونمط هذا الباب يتنازع الكثير منه أسلوبا السحر والشعر» ثم يستطرد قائلا:« فليكن الخيار فى نسبته إلى الناظر فيه بحول الله » .

لسان الدين يجمع الكتاب :

إن لسان الدين ، شأنه فى ذلك شان كل عالم بفنه ، يكتب مقدمة كتابه فيوضح فيها منهجه ويذكر المناهل التى منها اقتبس مادة الكتاب ، وهى هنا

عراقية حجازية مصرية يمانية خراسانية أفريقية أندلسية ، ويسجل أنه انتقاها بعناية مستأنية وذوق رفيع فيقول فى ذلك :

« فإنى لما قيض الله منى للأدب مجلّى سماتها ، وناشئ رسمها بعد مماتها ، وصاقل صفحاتها ، وقد محا محاسنها الصدى ، على بعد المدى بعد مماتها ، وموضح طريقتها المثلى وقد أضحت طرائق مددا ، والعاشى إلى ضوء نارها لعلى أجد على النار هدى ، بذلت فيها كل من ، ولم أقتصر من فنونها المغربية على فن ، فجعلت عقائلها تتزاحم علىّ تزاحم الحور على ساكن جنان الحبور ، فقيدت فى شواردها بالكتاب مالم تقله ذوات الأقتاب ، وأتيت بيوتها من الأبواب ، فكان ما قيدته من الغرر ، التى لو تجسدت للعيان لكانت ياقوتا ، أو استطعمت لكانت للقلوب قوتا ، ولو ورد فى الخبر المنقول ، الأمر بحفظ القرائح والعقول لكانت كتابا موقوتا ، فمن كل عراقية المنتمى، مترددة بين الرصافة ومحراب الدمى[١٦] ، ماء الرافدين على أعطافها يسيل ، وسر من رأى ما انجلى عنه خدها الأسيل ، وشامية تقلبت بين الجابية والبلاط[١٧] أى متقلب ، وبقية مما ترك آل حمدان فى حلب ، وحجازية ورى لها ف الفصاحة الزند ، أو تضوع فى آفاقها الشيح والرند ، ويمانية تعلمت وشى برودها ، وخراسانية غار سيحان ببرودها ، ومصرية ضرب على محاسنها الفسطاط ، وهاجرت بسببها الأنباط ، وسكنت مدينة الإسكندرية حيث الرباط ، وأفريقية تفرق النفوس لتوقع فراقها ، وتغار الشموس عند إشراقها ، وغربية حطت لها العصم ، وطلعت آياتها فى المغرب فبهت الخصم ، وأندلسية لها المزية والشفوف ، وأولياؤها الكماة وشهودها الصفوف .... وأودعت منها المهارق[١٨] كنوز نضار ، لا يحمى عليها بغير القريحة من نار ، وصيرت المغرب الأقصى مشرق أنوار ، لأحضر فى المحاضرة عقودها ، وأدفع عند الاقتضاء نقودها ، وأنشر فى كتائب البيان ومواكب أرباب اللسان بنودها ،

---

(١٦) محراب الدمى باحة فى أحد قصور صنعاء .

(١٧) الجابية والبلاط قريتان من أعمال دمشق ونابلس .

(١٨) المهارق الصحائف .

وعاقنى عن إبدائها وإماطة ردائها مهم من النظر صرفْتُ إليه ركابى ، وشاغلّ إلى غير تلك الطبيعة حرابى » .

على أن السبب الأصيل فى ظهور هذا الكتاب إلى الوجود بعد أن أخذ من مؤلفه فترة زمنية طويلة فى الجمع والانتقاء هو أن ولده عبد الله قد نما عوده وبلغ مبلغ الشباب ، وأراد لسان الدين أن يثقفه ويؤدبه فسارع إلى إخراج الكتاب لكى يكون وسيلته إلى هذا الغرض، تماما مثلما كان « المفضليات » وسيلة تأديب المهدى وتهذيبه .

إن لسان الدين يصوغ هذا المعنى فى هذا السياق الأدبى الممتاز :

« ولما طلع الآن الولد عبد الله – يسر الله نجابته، وعجل تلبيته لداعى الرشد وإجابته – اغتنمت له فرصة العمر عند إمكانها ، واهتبلت غرة الدنيا المتقلبة بسكانها ، وأعددت له العتاد الذى يجده ، واستدعيت له المدد الذى ينجده ، واستخرت له من شيوخ وقته من أغضى عنه حمامه ، واتصلت به أيامه ، وله قصائد فى الوصايا والمبادئ يستقبل مع التوفيق درسها ، ويجنى مع السعادة غرسها،وظهر لى الآن أن أيسر له مجموع هذه الأناشيد ليُحاضَر بها ويتمثل ، ويتأسس البيان بذكرها لديه ويتأثّل ، فى رقاع تزهو بالقلائد ، وتُجْعَل تمائم على نحور الولائد ، على ترتيب معلوم ، ورصف مرسوم ، كالمدح وما يناسبه، والنسيب وما يناسبه ، والوصف وإن تشعبت مذاهبه، والملح ومنها محاسن الشىء ومعانيه والحكم والزهد وماشتمل عليه واجبه ، مما تمامه نسك ، وختامه مسك ، ليكون أجمع للفكر ، وأسهل للذكر » .

المقدمة مكتوبة بأسلوب مشرق ، ونهج موقع ، وقد أوضح لسان الدين أنه تأنق فى اختيار مادة كتابه الشعرية ، وأخذ من كل غرض بسبب فاختار روائع المديح والنسيب والوصف والملح والحكم والزهد .

وهى أبواب أجاد الشعراء فى معالجتها على مر الزمان ، مهما اختلف المكان ، وتباينت الأوطان .

ولاشك أن هذه الاختيارات قد أخذت من المؤلف زمنا طويلا ربما كان

الجزء الاكبر من عمره ، كلما قرأ نصا شعريا أعجبه سجله واحتفظ به فى بابه، حتى إذا تجمع له من النصوص الجيدة ما يصلح لأن يشكل كتابا، سارع إلى النهوض بهذا العبء ، وكان الدافع الأكبر إلى ذلك هو آن ولده عبد الله قد بلغ مبلغ اليفاع وصار فى حاجة إلى التثقيف والتأديب ، فكان أن وضع لسان الدين مختاراته تلك فى صورتها التى بين أيدينا ، وجعل منها واحداً من المصادر التى تنهض سببا لتثقيف عبد الله وتعليمه ، وهو فى هذا السبيل يختلف مع أبى تمام فى « حماسته » ذلك أن أبا تمام جمع مادة « الحماسة » فى زمن قصير حين حبسه الثلج عن السفر واضطر إلى الإقامة فى همذان ضيفا على صديقة أبى الوفاء بن سلمة حتى يذوب الثلج ، وتتيسر أسباب السفر ، وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بلسان الدين الذى جمع مادة كتابه متأنقا مستأنيا خلال عديد من السنين .

منهج الكتاب :

يقع كتاب « السحر والشعر » فى جزأين يضمهما مجلد واحد كبير ، أو فى جزء أصيل وملحق ، تسبقهما مقدمة أنيقة الأسلوب تتناول مبحث السحر والشعر حسبما أسلفنا القول .

ومجموع المقطوعات التى يضمها الأصل والملحق ألف وسبع وخمسون مقطوعة ، يضم الأصل سبعمائة وخمساً وأربعين منها ، ويضم الملحق ثلاثمائة واثنتى عشرة .

أما أبواب الكتاب فهى المدح ثم الفخر ثم الرثاء ثم النسيب ثم الوصف ثم الملح ثم الحكم والجد .

وأكثر الأبواب عدد مقطوعات هو النسيب ويضم مائتين وأربعاً وأربعين مقطوعة ، يليه باب الوصف ويضم مائتين وسبعاً وعشرين ، يليه باب الملح ويضم مائة مقطوعة وثلاث . أما بقية الأبواب فيضم كل منها عددا من المقطوعات يقل كثيرا عن المائة .

هذا فيما يتعلق بالأصل أو الجزء الأول ، وأما الجزء الثانى أو الملحق فأكبر

أبوابه هو أيضا باب النسيب الذى يضم مائة وأربعين مقطوعة ، وأما بقية الأبواب فعدد المقطوعات فى كل واحد منها دون الخمسين ، وأصغرها حجماً باب الحكم والجدّ الذى يضم عشرين مقطوعة .

أما المقطوعات نفسها فلا تزيد على أربعة أبيات ، وفى حالات قليلة تصل إلى خمسة ما عدا حالتى استثناء فى مقطوعة خمرية لأبى نواس مطلعها :

ودارِ نَدَامَى عطّلوها وأدْلجوا   بها أثَرٌ منهم جديدٌ ودارس

فقد بلغت ثمانية أبيات ، ومقطوعة أخرى لابن اللبانة فى مدح المعتمد بن عباد بلغت أبياتها سبعة .

ولقد حرص لسان الدين – عن قصد منه – أن تكون مقطوعات كتابه مقسمة بين شعراء المشرق وشعراء الأندلس قسمة تكاد تكون مناصفة فإن كانت ثمة غلبة لفريق فهى للمشارقة ، ولكن بصورة لا تخل كثيرا بالميزان الذى تمثله المؤلف ، بل إن المؤلف حرص على تمثيل العصور الزمنية والأصقاع المكانية مع إهمال كامل للعصر الجاهلى الذى لم يسجل منه غير نص واحد لزهير ، ثم اختيار عدد قليل من النصوص لشعراء أمويين محدودين هم جرير وقيس بنى عامر وقيس بن ذريح ويزيد بن الطثرية ، وكلها فى النسيب ، ولعل لسان الدين فطن إلى أنه مما يخل بمنهج كتابه أن يخصص بابين طويلين – بل فى الحقيقة هما أطول الأبواب فى كل جزء – ولا يذكر شيئا لشعراء النسيب فى أزهى عصور النسيب ، بل لعله من العجب حقا أن يخلو بابا النسيب من نصوص لأستاذى هذا الفن وهما عمر بن ربيعة وجميل بن معمر .

ولنا أن نتساءل والأمر كذلك : هل ترك لسان الدين – عن قصد – النصوص الجاهلية والإسلامية والأموية لأن مصنفى كتب الاختيارات الشعرية والحماسات الذين سبقوه قد اختاروا من نصوص هذه الحقب ما يفى بحاجات الدارسين ؟ ربما كانت الإجابة بالإيجاب ، فقد صنع ذلك كل من أبى تمام والبحترى فى حماستيهما ، وإن ذلك هو الذى وقر فى خاطر لسان الدين ، إذ أنه ليس مما يتفق وذوق عالمنا الكبير أن تكون نظرته لشعراء هذه العصور

نظرة من يسىء الظن بهم وفيهم امرؤ القيس ولبيد والنابغة وحسان والحطيئة وكعب بن زهير والأخطل والقطامى والفرزدق وذو الرمة والراعى والسيد الحميرى وابن ميادة وعدى بن الرقاع وغيرهم من نجوم الشعر وأعلامه .

فإذا ما تابعنا أسماء الشعراء بعد ذلك وجدنا نصوصا لكل الشعراء المشهورين فى عصر الباكورة العباسية من أمثال بشار وأبى نواس ومسلم وأبى العتاهية وديك الجن وأبى الشيص ودعبل والعتابى والعكوك وأبى تمام وعلى بن الجهم وابن المعتز وابن الرومى . ثم يمضى ابن الخطيب مع بقية شعراء العراق فى القرن الرابع الهجرى فيختار مقطوعات لمشاهيرهم من أمثال الشريف الرضى ومهيار الديلمى والسلامى وابن حجاج وابن سكرة الهاشمى وابن لنكك البصرى وابن نباته السعدى وابن طباطبا وقلة أخرى من شعراء العراق ، بل لعله يمضى مع الزمن ويختار من شعراء العراق العجمى من أمثال المأمونى والأبيوردى فى آخر القرن الخامس .

وإذا كان لسان الدين قد احتفل ببيئة بغداد ذلك الاحتفال الذى جعله يختار لهذه الكوكبة من شعرائها الذين سلف ذكرهم ، فإنه قد احتفل بشعراء بيئة أخرى ممرعة خصيبة هى بيئة حلب فى ظل سيف الدولة الحمدانى ، فقدم عددا كبيراً من مقطوعات شعراء الأمير مثل أبى فراس والصنوبرى والسرى الرفاء وكشاجم والخالديين والوأواء الدمشقى والنامى وأبى الفرج الببغاء والخباز البلدى وأخيرا المتنبى ، وإن كنا لاحظنا أنه لم يورد لشاعر العربية الكبير إلا عددا قليلا من المقطوعات لا يتفق ومكانته الكبيرة التى احتلها فى مملكة سيف الدولة وفى سماء الشعر العربى . وما دام لسان الدين بصدد الاختيار من البيئة الحلبية فقد وجد نفسه دون أن يدرى أمام عملاق معرة النعمان فاختار له بعض مقطوعات من شعره .

ولما كان لسان الدين كاتبا شاعرا يتذوق نبرة الشعر الصادر عن الفكر قبل الجوانح ، فقد أعجب بفرائد صدرت عن الملكات الخصبة لكتاب العربية الكبار الذين كانت لهم مشاركة فى الشعر، فأورد كثيرا من المقطوعات لبديع الزمان وأبى بكر الخوارزمى والوزير المهلبى والصاحب إسماعيل بن عباد وأبى إسحاق

الصابى والأمير قابوس بن وشمكير والبُستى وسهل بن المرزبان وأبى العباس الميكالى،وهذان الأخيران من أعيان مدينة نيسابور ، ولسنا نشك فى أن كتاب يتيمة الدهر للثعالبى كان أمام لسان الدين وهو يختار لبعض هؤلاء،ومن الطريف أنه اختار للثعالبى نفسه مقطوعة أو مقطوعتين ، كما اختار مقطوعة للباخرزى صاحب الدمية التى تعتبر امتداداً ليتيمة الدهر .

ولسان الدين عالم بالإضافة إلى كونه كاتبا شاعراً ، فلشدة حنينه إلى العلماء نظر فى أشعار بعضهم فأعجبته فاختارها وضمنها دفتى كتابه ، فأورد مقطوعات شعرية لكل من الزمخشرى وابن الجوزى وعبد الوهاب البغدادى والقاضى أبى الحسن الجرجانى ومجد الدين الأربيلى والخليل بن أحمد الفراهيدى وابن جبير الرحالة والقاضى عياض ، بل من الطريف أنه أتى بنص جميل لعبد الرحمن بن أبى بكر الصديق .

ولم ينس لسان الدين شعراء مصر فأورد مختارات كثيرة لعدد غير قليل منهم مثل الأمير تميم بن المعز – الذى جمع بين الصفتين المغربية والمصرية – والبهاء زهير وصناجة الدّوح شاعر الحاكم بأمر الله وابن الحداد وابن الساعاتى وابن قلاقس السكندرى وابن سيد الناس وابن النبيه وابن أبى الأصبغ وابن مكنسة وابن وكيع التنيسى ، كما اختار نصوصا لعمارة اليمنى الذى جمع بين الحياة فى مصر واليمن .

هذا ماكان من أمر النصوص المشرقية ، فإذا التفتنا إلى النصوص الأندلسية بخاصة والمغربية بعامة التى أوردها المؤلف فى كتاب « السحر والشعر » وجدنا لسان الدين لم يكد يترك شاعرا أندلسيا نابها إلا وقد عطر صفحات كتابه بمقطوعة له أو أكثر من أمثال المعتمد بن عباد وابن دراج القسطلى وابن زيدون وابن اللبانة وابن عمار وابن خفاجة وابن الزقاق والأعمى التطيلى وابن شهيد وابن بقى والرصافى البلنسّى وأمية بن عبد العزيز بن أبى الصلت واليكى ، وابن زهر وابن سهل الإسرائيلى وابن حسداى وابن صارة الشنتريني وابن خاتمة وابن الأبار وابن هانئ وابن المرحل وهؤلاء الثلاثة الأخيرون يجمعون بين الصفة

المغربية والصفة الأندلسية،وهناك أيضا ابن زريق وصاعد البغدادى،وهذان أيضا يجمعان بين الصفة العراقية والصفة الأندلسية لأنهما نازحان من بغداد .

ولم ينس لسان الدين أن يختار نصوصا شعرية لبعض شيوخه إما إعجابا بشعرهم أو وفاء لهم ، وأغلب ظنى أن العاملين معا كانا سببا فى هذا الاختيار ، فأورد نصوصا لكل من أبى البركات بن الحاج وأبى جعفر بن صفوان وأبى زكريا بن هذيل وأبى القاسم بن أبى العافية وأبى بكر بن شبرين .

ومن شعراء أفريقية اختار لسان الدين مقطوعات لكل من ابن رشيق القيروانى وابن عبدون القيروانى وابن قاضى ميله وابن هانى ومالك بن المرحل، وهذان الشاعران الأخيران قد مر ذكرهما عند الإشارة إلى شعراء الأندلس .

ونظر لسان الدين إلى صقلية وشعرائها فلم ينس أن يذكر نماذج طيبة لكل من ابن حمديس والأمير ثقة الدولة .

وإذا كان ثقة الدولة الذى مر ذكره هو واحد من الأمراء ، فإن ذلك لفت نظرنا إلى أن لسان الدين قد احتفل بالعديد من الخلفاء والملوك والأمراء الشعراء فأورد لعدد منهم مختارات عذبة مثل الرشيد وعبد الله بن المعتز وقابوس بن وشكمير وسيف الدولة الحمدانى وأبى فراس الحمدانى وأحمد بن كيغلغ وتميم ابن المعز وأسامة بن منقذ والناصر محمد بن قلاوون فى المشرق ، والحكم المستنصر والمعتمد بن عباد فى الأندلس .

وعلى كثرة النساء الشاعرات المجيدات فى كل من المشرق والأندلس فقد لاحظنا أن لسان الدين لم يتمثل لواحدة منهن باستثناء شاعرة أندلسية واحدة هى الشاعرة الرقيقة حمدة – أو حمدونة – بنت زياد الوادى آشى ، إذ أورد لها أكثر من مقطوعة ، ولايزال تعجّبنا من إهمال لسان الدين لشعر النساء قائما ، ففى الأندلس شاعرات أخريات مجيدات ، مثل ولادة بنت المستكفى وأم الكرام بنت صمادح ، ومهجة بنت التيان ، وحفصة الركونية ، وكذلك تعج كتب الأدب بالكثير من نصوص الشاعرات المشرقيات المجيدات .

لقد بدا لنا أن لسان الدين كان يفضل بعض الشعراء ويقدمهم إذا كانت

كثرة النصوص التى يختارها لشاعر بعينة تعتبر مقياسا لهذا التفضيل ، فإذا صح هذا المقياس يكون الشعراء المفضلون لدى لسان الدين مرتبين على النحو التالى : ابن المعتز ثم لسان الدين نفسه ، ثم ابن نباتة السعدى ، ثم البهاء زهير ، ثم مالك بن المرحل ثم الرصافى البلنسىّ .

ولمناسبة إيراد لسان الدين عددا كبيرا من مقطوعات شعره تجدر بنا الإشارة إلى أن أصحاب كتب الاختيارات والحماسات حرصوا على ألاّ يوردوا نماذج من أشعارهم فى اختياراتهم،لأن المكان المناسب لذلك هو دواوينهم وليس المصنفات التى ضمنوها مختاراتهم .

هذا وإن بالكتاب عدداً كبيراً من المقطوعات الشعرية الجميلة يصعب حصرها لكثرتها لم ينسبها المصنف إلى قائليها مما يجعلها غير مكتملة لقيمتها ، فقيمة الشىء مرتبطة بنسبه ، وليس من شك فى أن لسان الدين لو بذل مزيداً من الجهد ونسب هذه المقطوعات إلى قائليها ، لكان قد زاد من قيمة هذه النصوص وأعلى من قدر قائليها .

بقيت ملاحظة أخيرة لعلها لا تتصل بالمنهج بقدر ما تتصل بالمحتوى والذوق العام ، وهى تتعلق بالنصوص الشعرية ذات العبارات النابية والألفاظ البذيئة وذكر العوارت ، وهو مايسمى بالأدب المكشوف ، وقد كان لسان الدين وقورا رفيع القدر ، غير متهافت فى حياته ولا منحرف فى سلوكه ، وإذا كان لنا من تبرير – إن جاز التبرير – فإن تقليده لمن سبقوه من أصحاب الاختيارات وبخاصة أبى تمام قد يكون الدافع لذلك ، فإن حماسة أبى تمام مليئة بنماذج من هذا الشعر البذىء المكشوف .

ومهما كان الأمر فإن كتاب « السحر والشعر » للسان الدين بن الخطيب يمثل حلقة ذهبية فى سلسلة كتب الاختيارات الشعرية التى حفلت بنماذج فريدة من الشعر ، تدل على ذوق أدبى رفيع ، وإحساس شعرى مرهف ، اتسم بهما الأديب الألمعى العالم السياسى الفيلسوف الطبيب الشاعر الكاتب الوشاح الفقية المؤرخ الجغرافى لسان الدين بن الخطيب .

الفصل السابع

أبو مروان بن حيان

بين الأدب الإبداعي وأدب كتابة التاريخ

- التكامل بين الأدب والتاريخ
- التكوين الثقافي والأدبي لأبي مروان
- أبو مروان الأديب المنشئ
- أبو مروان يؤدب التاريخ

(١)

التكامل بين الأدب والتاريخ :

كان الأدب والتاريخ مادتين متلازمتين متكاملتين منذ أن عرف المسلمون علم التاريخ ، وظل هذا الترابط قائما إلى عهد زمنى غير بعيد ، فما من كتاب تاريخ خلا من نصوص أدبية نثرية أو شعرية ، وما من كتاب أدب إلا وهو مترع بالأخبار التاريخية ملىء بالوثائق التى تؤكد واقعة أو تثبت موقفا أو توثق حادثة من أحداث التاريخ الإسلامى ، ذلك التاريخ الثرى بالأحداث المفعم بالمواقف الحافل بالوقائع على امتداد حركة الشعوب الإسلامية فى الزمان والمكان.

فمن كتب التاريخ الحافلة بالنصوص الأدبية احتفالا يكاد يضفى عليها صفات كتب الأدب : تاريخ الرسل والملوك للطبرى ، مروج الذهب للمسعودى ، فتوح البلدان للبلاذرى وكذلك أنساب الأشراف له ، الكامل لابن الأثير ، الفخرى لابن طباطبا ، بغية الطلب لابن العديم ، زبدة الحلب من بغية الطلب للمؤلف نفسه . فتوح مصر لابن عبد الحكم ، الولاة والقضاة للكندى ، البرق الشامى للعماد الأصفهانى ، الفتح القسى للمؤلف ذاته ، النجوم الزاهرة لأبى المحاسن ، الخطط للمقريزى ، حسن المحاضرة للسيوطى ، تاريخ الخلفاء لذات المؤلف ، تاريخ المن بالإمامة لابن صاحب الصلاة ، البيان المغرب لابن عذارى ، الروض المعطار للحميرى ، الحلة السيراء لابن الأبار ، العبر لابن خلدون ، أعمال الأعلام ، نفاضة الجراب ، ريحانة الكتاب ، وثلاثتها للسان الدين بن الخطيب .

ومن كتب الطبقات والتراجم ذات الصفة التاريخية نذكر على سبيل المثال : تاريخ بغداد للخطيب البغدادى ، تاريخ دمشق لابن عساكر ، وفيات الأعيان لابن خلكان ، الوافى بالوفيات للصفدى ، فوات الوفيات لابن شاكر الكتبى ، الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلانى ، الضوء اللامع

للسخاوى ، خلاصة الأثر للمحبى ، تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضى ، الصلة لابن بشكوال ، جذوة المقتبس للحميدى ، بغية الملتمس للضبى ، المعجم فى أصحاب أبى على الصدفى لابن الأبار ، روض الآس فى أعلام مراكش وفاس للمقرى ، هذه المجموعة من كتب الطبقات والتراجم ذات صبغة تاريخية عامة ، على أن الطريف فى الأمر أن كتب الطبقات المتخصصة فى فئة بعينها من الأعيان كالفقهاء من أصحاب المذاهب ، أو النحاة واللغويين ، أو المحدثين ، أو العميان كلها تفيض بالنصوص الأدبية الطريفة ، مثال ذلك كتاب ترتيب المدارك فى أعلام مذهب مالك للقاضى عياض ، وطبقات الشافعية للسبكى ، وطبقات النحاة واللغويين للزبيدى ، وبغية الوعاة فى طبقات النحاة للسيوطى ، ونكت الهميان فى نكت العميان للصفدى .

إن كتب التاريخ والتراجم والطبقات تلك التى ذكرنا على سبيل التمثيل لا الحصر حافلة بالنصوص الأدبية من شعر ونثر ، بحيث لايستطيع باحث فى الأدب أن يقف منها موقف الغفلة أو الاستغناء ، حتى إن كتابا مثل تاريخ الرسل والملوك للطبرى يعتبر المصدر العمدة لشعر الفتوح الإسلامية الذى كتبت فيه أكثر من رسالة جامعية .

هذا ما كان من أمر كتب التاريخ والتراجم وصلتها بالأدب واستغراقها فى الاحتفال بنصوصه الشعرية والنثرية استغراقا يجعل منها ضرورة لكل باحث ، وعمدة لكل دارس فى ميدان البحث الأدبى .

فإذا ما التفتنا إلى أمهات الكتب الأدبية وجدناها تقابل الكتب التاريخية بالمثل ، إنها مشحونة بالأخبار ، مليئة بالأحداث ، زاخرة بما يضفى على الحركات التاريخية ما يؤكدها ويوثقها ، وفى مقدمة هذه الأمهات يأتى عيون الأخبار لابن قتيبة ، والبيان والتبيين ، والحيوان للجاحظ ، والكامل للمبرد ، والعقد الفريد لابن عبد ربه ، والأغانى لأبى الفرج الأصبهانى ، ويتيمة الدهر للثعالبى ، وبهجة المجالس لابن عبد البر ، والذخيرة لابن بسام ، والوزراء والكتاب للجهشيارى ، ونشوار المحاضرة للتنوخى ، وصبح الأعشى

للقلقشندى ، ونهاية الأرب للنويرى ، والمستطرف للأبشيهى ، والمخلاة للعاملى ، ونفح الطيب للمقرى .

وإذا كان كتاب تاريخ الطبرى يعتبر عمدة لكل من يشتغل فى شعر الفتوح الإسلامية ، فإن كتاب الكامل للمبرد ، وهو كتاب أدب ولغة ، يعتبر عمدة لكل من يعنى بالبحث فى تاريخ الخوارج فضلا عن أدبهم ، وهكذا حسبما أسلفنا القول ، نجد كتب التاريخ تسهم فى إمداد دارس الأدب بمادة ثرية ، مثلما تسهم كتب الأدب فى تزويد دارس التاريخ بأحداث سخية .

هذا ماكان من أمر كتاب الكامل للمبرد واحتفاله بتاريخ الخوارج ، إلى المدى الذى جعله يخصص نصف المجلد الثالث لهم ، فاذا ما عرفنا أن كتاب الكامل يقع فى مجلدات أربع ، كانت الحصيلة أن موضوع الخوارج ـ وهو تاريخى بالدرجة الأولى – قد احتل ثُمْن حجم الكتاب ومساحته .

وأما كتاب الذخيرة لابن بسام ، فإنه على نفاسته فى ميدان الدراسات الأدبية الأندلسية ، حافل بروايات المؤرخين بصفة عامة ، وروايات أبى مروان ابن حيان بصفة خاصة إلى المدى الذى يجعل منه كتاب تاريخ لولا أنه محسوب على كتب الأدب ، ولولا أن نقولاته من ابن حيان نُقُولٌ أدبية الطابع والأسلوب والإطار ، لأن ابن حيان كان – وهذا موضوع بحثنا – يكتب التاريخ بأسلوب الأديب وروح الفنان .

هذا ولا ينبغى أن نغفل ما حفل به كتاب صبح الأعشى من وثائق تاريخية نادرة وإن قدمت فى ثنايا الكتاب على أنها رسائل ذات طابع أدبى ، تعلم الناشئة الكتابة ، وتدربهم على صناعة الإنشاء .

على أن هذا القبيل من كتب الأدب التى ذكرنا لا ينبغى أن يصرف نظرنا عن الإشارة إلى بعض كتب طبقات الأدباء ، والإشادة بمحتوياتها التاريخية ، ويحضرنا فى هذا المقام : الشعر والشعراء لابن قتيبة ، وطبقات الشعراء لابن المعتز ، والورقة لابن الجراح ، والأوراق للصولى ، وقلائد العقيان للفتح بن خاقان ، ومطمح الأنفس للمؤلف ذاته ، وخريدة القصر لعماد الدين

الأصفهانى ، والمغرب لأبناء سعيد ، والمشرق فى أخبار المشرق لابن سعيد وإرشاد الأريب لياقوت الرومى ، وغيرها كثير .

إن هذه المؤلفات وإن صنفت فى قائمة الكتب الأدبية لأن نشاط منشئيها اقتصر على الترجمة لأدباء تعاطوا الشعر ومارسوا الكتابة على مساحة الوطن الإسلامى ، فقد حفلت بأحداث تاريخية ارتبطت بهذا الأديب الكاتب أو ذلك الفنان الشاعر ، وهؤلاء وأولئك كانوا مرتبطين سياسيا بالبيئة التى يعيشون فيها من جانب السلب أو ناحية الإيجاب ، وتلك بديهية يعرفها كل الذين أسهموا فى ميادين الدراسات الأدبية بالبحث أو المتابعة أو التأليف .

بقى بعد ذلك نوع ثالث من أمهات الكتب ، لا هو إلى التاريخ ينسب ، ولا إلى الأدب ينتمى ، وإن حمل كل كتاب منه بين دفتيه كثيرا من مواقف التاريخ وأحداثه ، وفيضا من نصوص الأدب وأخبار الشعراء ، هذا النوع الثالث هو كتب الجغرافية والبلدان والرحلات التى من أشهرها : المسالك والممالك للاصطخرى ، والمسالك والممالك للبكرى ، ومعجم ما استعجم للمؤلف نفسه ، وأحسن التقاسيم للمقدسى ، ونزهة المشتاق للشريف الإدريسى ، ورحلة ابن جبير ، ورحلة ابن بطوطة ، وصفة جزيرة الأندلس للحميرى (من كتاب الروض العطار) ، وصفة جزيرة العرب للهمدانى ، ومسالك الأبصار لابن فضل الله العمرى ، ومعجم البلدان لياقوت الرومى .

إن النصوص الأدبية التى تضمها هذه الكتب من الخطورة بمقام ومن الأهمية بمكان ، بل إن بعضها ربما ضم بين دفتيه محتوى هاما لكتاب ما من تلك التى أودت بها يد الحدثان ، فكما أن الذخيرة ضمت جانبا خطيرا وكبيراً من تاريخ ابن حيان ، وكما أن صبح الأعشى ضم أخطر الرسائل الأدبية السياسية فى تاريخ الدول الإسلامية ، وكما أن الكامل للمبرد ضم أكثر أخبار الخوارج ، فإن معجم البلدان لياقوت ضم أكثر محتويات كتاب « الشعراء اللصوص » للسكرى .

(٢)

التكوين الثقافى والأدبى لأبى مروان :

الرابطة إذن وثيقة بين كتب التاريخ والتراجم وكتب الأدب من حيث احتفال كل فريق منها بالفن الذى يضمه الفريق الآخر ، وهذه النتيجة تدفع بنا إلى تساؤل هام هو : هل يكون – تبعا لذلك – كل أديب مؤرخا ، وكل مؤرخ أديبا ؟ إن الإجابة على هذا التساؤل تقوم على النفى وليس على الإيجاب ، فقليلون من الذين ألفوا الكتب الأدبية يمكن أن يكونوا مؤرخين ، ومن الجانب الآخر نقرر أن عددا قليلا من المؤرخين يمكن اعتبارهم أدباء ، فمن الفريق الأول يمكن اعتبار ابن قتيبة ، وابن عبد ربه ، والثعالبى ، ولسان الدين ، والمقرى مؤرخين ، وأما الفريق الثانى – أعنى المؤرخين الأدباء – فعددهم قليل ويجىء فى مقدمتهم ابن طباطبا ، والمسعودى ، وأبو مروان بن حيان ، والقاضى عياض ، ويجىء على رأس هذا الفريق من حيث ملكته الأدبية ، وتمثله للأدب العربى ، والإمساك بناصية الحس التاريخى ، والبراعة فى صياغته وتسجيله ، أبو مروان بن حيان دون منازع .

إن أبا مروان من حيث كونه شيخ المؤرخين الأندلسيين من ناحية ، ومن حيث كونه واحدا من أكثر المؤرخين المسلمين نبوغا وتفوقا وتخصصا يعتبر أمرا من الوضوح لدى الدارسين والباحثين بحيث لا يحتاج إلى جدل أو نقاش ، ومع ذلك فسوف نعرض بعض صفحات قليلة للميزات التى أهلت أبا مروان لأن يحتل هذه المكانة بين المؤرخين ، غير أن الذى نريد أن نعرض له فى هذا المقام هو جانب الأدب الإبداعى عند أبى مروان .

ليس من شك فى أن الأدب ، وجانب الشعر منه بصفة خاصة ، ملكة تولد مع الإنسان ، فما لم يخلق المرء شاعرا لا يستطيع قول الشعر ، ومالم يخلق المرء ذا صوت حسن فلن يستطيع الغناء وهكذا ، ولكن الملكة الأدبية أو الفنية التى تولد مع المرء تحتاج إلى ترويض وتثقيف وتدريب وتنمية وإلا كان مصيرها إلى ضياع ، إن هذا هو ما صنعه أبو مروان لنفسه أو بالأحرى

هو ما قد هيأته له الأسباب من عناية والده به وحدبه عليه واختيار صفوة الشيوخ لتعليمه وتثقيفه ، فلما بلغ مبلغ الشباب مضى فى دربه على الوتيرة نفسها ، يتردد على مجالس العلم والأدب ويغترف من مناهل كانت قد أترعت علما وفاضت بأسباب كثيرة من جواهر المعارف ، فقد كانت قرطبة - مسقط رأس أبى مروان ومحتضن جدثه بعد وفاته - مدينة النور بتعبير عصرنا وعاصمة مرموقة من عواصم الثقافة فى العالم الإسلامى ، فضلا عن كونها العاصمة الثقافية للأندلس التى ينبغى على كل طالب علم فى بقاع الأندلس أو أصقاع المغرب أن يرحل إليها ويجلس إلى علمائها ويسمع من حفاظها وأئمة اللغة ورجال الأدب فى رحابها .

أما أساتذة أبى مروان الذين نعرفهم على وجه التحديد ، والذين جلس إليهم وأخذ عنهم واغترف من فيض علمهم فهم قليلون ، يجىء فى مقدمتهم والده خلف بن حسين القرطبى داراً ووفاة ، الأندلسى صليبةً ، المتوفى ٤٢٧ هـ ، مكفوف البصر عن عمر يناهز الخامسة والثمانين ، وكان أبو مروان آنذاك فى حوالى الخمسين من العمر[١] .

إن خلف بن حسين كان كاتب المنصور محمد بن أبى عامر منشئ الدولة العامرية ومقيد الدولة الأموية ، ومؤسسر مدينة «الزاهرة» على أطراف قرطبة منافساً بها « الزهراء » - التى ابتناها كبير ملوك الأندلس عبد الرحمن الناصر - وقائد الجيوش المظفرة ، وصاحب مجالس الأدب والسماع .

ولكن خلفاً حرص على أن يورث ولده علماً وقد استقر فى خاطره - وقد تقلد بعض المناصب وعاين المحن التى يتعرض لها من هم قريبون من السلطان - أن مكانة العالم أسمى من مكانة الحاكم على المدى الطويل ، وأن العالم أخلد فى التاريخ من صاحب المنصب ، خاصة إذا كان ذلك العالم مبرزا فى ميدانه ، متفوقا على أقرانه ، وقد كان أبو مروان كذلك ، فكان خلف هو المعلم الأول لولده على عهد الطفولة ، وكان أيضا المعلم الأخير له على عهد الكهولة ،

(١) ولد أبو مروان سنة ٣٧٧ وتوفى سنة ٤٦٩ هـ .

فكان خلف الشيخ الكبير يلقى بتجاريبه وحكمه وأسرار الدولة العامرية إلى ولده الفتى ثم الشاب ثم الكهل أبى مروان ، لقد كان خلف كاتب المنصور وكاتم أسراره ومستودع أفكاره ، وبقى فى نفس موقعه من الدولة العامرية فى عهد المظفر عبد الملك بن المنصور ، فحفظ الأب للابن كنزا من العلم والتجربة أكثر مما حفظ له من الجاه والمنصب والمال ، وتعهده تعهدا شخصيا بحيث نجد فى أكثر الصفحات التى كتبها أبو مروان عبارة : « أخبرنى أبى خلف بن حسين » .

أما الشيخ الثانى الذى تعهد أبا مروان بالتثقيف وحسن التكوين فهو صاعد البغدادى الأديب الكبير الذى وفد من المشرق إلى الأندلس فذاع صيته فيها ، وتخاطفته ندوات الملوك والأمراء ، غير أن بدايته فى الأندلس كانت مع المنصور حيث قربه إليه وأجزل له العطاء ، وكان صاعد حسن المسامرة عذب المحادثة لطيف الفكاهة حاضر البديهة حافظا لكثير من الأشعار والأخبار ، حتى أنه – حسب رواية ابن حيان – جمع للمنصور كتابا بهذا المحتوى ، أو بالأحرى جعل عنوانه « الفصوص فى الآداب والأشعار والأخبار » وكان المنصور لفرط إعجابه بهذا الكتاب قد أمر صاعدا أن يسمعه الناس بالمسجد الجامع « بالزاهرة » .

وإذا كانت الديار قد تغيرت بصاعد فأخذ يضرب فى أكناف الأندلس عند هذا الأمير أو ذاك إلى أن ألقت به عصا التسيار بعيدا إلى صقلية حيث مات بها سنة ٤١٧ فإن الأمر الذى نهتم له هنا هو أن صاعدا كان أستاذا خصوصيا بلغة عصرنا لأبى مروان ، لأنه قرأ عليه « كتاب الفصوص » منفردا فى داره سنة تسع وتسعين وثلاثمائة[٢] . إن هذه المرحلة من حياة أبى مروان الثقافية وتلمذته على صاعد اللغوى تلقى ضوءا باهرا على عنايته بالكتابة الأنيقة ابتداعا ، وصياغته لكتبه التاريخية بلاغة تعبير وسلاسة أسلوب .

على أننا إذا اعتبرنا أبا مروان بن حيان تلميذا نجيبا للعالم الأديب صاعد

---

(٢) الصلة لابن بشكوال الترجمة رقم ٥٤١.

البغدادى ، والتلمذة الحقة تندرج فى باب البنوة ، فإننا والأمر كذلك نعتبره حفيداً روحياً للعالم العظيم أبى على القالى فى ميدان الدراسات الأدبية واللغوية والإخبارية ، ذلك أن أبا مروان كان تلميذا لأحمد بن عبد العزيز بن فرج ابن أبى الحباب ، وهذا بدوره كان تلميذا لشيخ علماء الأندلس أبى على القالى ومن أقرب تلامذته له وأحبهم إليه ، وكان عالما باللغة والأخبار ، حافظا ضابطا لها ، يقول عنه أبو مروان : كان متفننا فى ضروب اللسان ، إذا فَاوَهْتَهُ فى ذلك وجدته يقظا عالما حافظا صحيح الرواية جيد الضبط لكتبه ، متقد الذهن شديد الحفظ للغة ، بصيرا بالعربية ، حسن الإيراد لما يحمله(٣) . فأبو مروان والأمر كذلك حامل لجانب كبير من التراث الأدبى واللغوى لأبى على القالى الذى ملأ طباق الأندلس علما ، والذى يعتبر كتابه « النوادر » الذى أملاه فى مجلس علمه بقرطبة واحدا من أربعة كتب عدها ابن خلدون مخرجة للأديب مكونة لشخصيته الفنية ، وأما الكتب الثلاثة الأخرى فهى حسبما هو مشهور : البيان والتبيين للجاحظ ، وأدب الكاتب لابن قتيبة ، والكامل للمبرد . إن أبا مروان تبعا لهذا النسب الأدبى وارتباطه الثقافى بأبى على القالى وحده يعتبر حاملا لربع الأدب العربى فى زمانه إذا ما كانت نظريه ابن خلدون وشيوخه على جانب من تمام الصحة وكمال الصواب .

وإذا كان أبو مروان قد أخذ من صاعد البغدادى جانب الأدب من شعر وأخبار ، وأخذ جانب الأدب ممزوجا بعلوم اللغة من ابن أبى الحباب حامل علم أبى على القالى ، فإنه قد أخذ اللغة عن شيخ عظيم هو أبو يوسف يعقوب ابن السكيت الذى توفى قبل أبى مروان بنحو قرنين وربع من الزمان ، فقد توفى الأول سنة ٢٤٣ قتيلا فى قصر المتوكل العباسى ، وتوفى الثانى فى قرطبة سنة ٤٦٩ غير أن أبا مروان لحرصه على اكتمال أدوات الأدب واللغة قد درس أشهر كتابين لابن السكيت ، بل هما من أشهر كتب اللغة على الإطلاق حتى زماننا هذا ، هما كتاب الألفاظ ، وكتاب إصلاح المنطق ، وقد نال هذان الكتابان من الشهرة والعناية بأمرهما من شرح وتهذيب وتعليق واختصار ما

(٣) المصدر السابق فى الترجمة رقم ٢٥.

لم ينله إلا القليل من كتب العربية ، ولمزيد من الإبانة نقرر أن دراسة ابن حيان هذين الكتابين أيضا كانت على يد ابن أبى الحباب ، وكان ابن أبى الحباب قد درسهما على شيخه أبى على القالى الذى كان قد وفد على الأندلس بمجمع علوم المشارقة ، غير أن القضية الهامة هنا تتجسم فى أن أبا مروان لم يكن مجرد دارس للكتابين الجليلين وحسب ، وإنما صار بعد ذلك راوية لهما ، جاعلا من نفسه حلقة نفيسة فى تلك السلسلة الوضاءة التى اضطلعت برواية الكتابين فى الأندلس على الترتيب التالى فى كتاب الألفاظ :

أبى على القالى ، ابن أبى الحباب ، ابن حيان ، أبى الوليد مالك بن عبد الله العتبى ، عبد الرحمن بن أحمد بن رضا المقرى ، أبى بكر بن خير .

وتقع الحلقة التى يمثلها أبو مروان فى رواية إصلاح المنطق فى الأندلس على النحو التالى : أبى على القالى ، ابن أبى الحباب ، أبى مروان بن حيان ، أبى عبيد البكرى ، الشريف بن الأحمر القرشى ، ابن خير[٤١] .

كان ذلك هو التكوين الثقافى والأدبى لابن حيان ، أو بالأحرى هو جانب منه ، فقد كانت دراسات أخرى كثيرة ينبغى على الدارس الأندلسى ألا يهمل شأنها أو أن يكون بمعزل عنها ، بل كان عليه أن يلتزم بها وهو يصعد مراقى سلم المعرفة ، منها القرآن الكريم والتفسير والحديث الشريف والفقه ، وليس من شك فى أن أبا مروان قد أصاب منها قدرا وافيا وإن لم يلتفت مؤرخوه كثيرا إلى ذلك ، وتعليلنا لهذا الأمر أن هذه الدراسات كانت أساسية ومن ثم بديهية ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فقد غلبت أخبار اهتماماته الأدبية على أخبار اهتماماته فى العلوم الدينية ، وإن كان من الأمور المسلم بها أن المؤرخ فى الماضى لم تكن تستقيم له الأدوات فى فنه مالم يكن قد درس الحديث الشريف وبرع فيه ، لفضل علم الحديث على المؤرخ فى تقويم منهجه وتمهيد سبيله ، وقد عاش ابن حيان فى عصر نماء علم الحديث وتألقه فى الأندلس .

(٤١)الدكتور محمود على مكى : تعليقاته بهامش المقتبس صفحتى ٥٨ ، ٥٩ عن فهرسة ابن خير ص ٣٢٦ .

على أن ثقافة المرء لا تكتمل أسبابها من الشيخ والكتاب وحسب ، وإنما تتسع آفاق تفكيره بالمخالطة ، وتتشعب قنوات معرفته بالحوار مع أترابه من العلماء ، خاصة إذا كان هؤلاء الأتراب من ذوى التخصصات المختلفة والمشارب المتباينة ، ولقد كان الأمر كذلك بالنسبة لأبى مروان ، فقد كان أصدقاؤه برغم قلة عددهم هم نجوم علماء الأندلس : أبو محمد بن حزم ، أبو المغيرة بن حزم ، أبو عمر بن عبد البر ، أبو الوليد بن زيدون الشاعر ، أبو بكر بن أبى الوليد بن زيدون ، أبو حفص بن برد ، أبو الوليد الباجى .

الحق أنها باقة من أعلام علماء الدولة الإسلامية وأدبائها فضلا عن الأندلس ، وإن مثل هذه العصبة متى اجتمعت فى مكان أو زمان فإن تنوع ثقافة كل منهم ، وعمق تفكيره ، ورحابة أفقه وحكمة تجربته ، لا بد من أن تنضح على الفريق كله علما وفكرا وفضلا ، الأمر الذى يجعل كل واحد منهم علماً فى فنه ، فريداً فى فكره ، فارساً فى ميدانه ، ولقد كانوا كلهم كذلك ، ومن ثم كان أبو مروان أيضا كذلك ، علماً فى التاريخ ، فريدا فى معرفته ، فارسا فى الأدب ، حصيفا فى تجربته .

لقد أثمرت هذه العبقرية التاريخية وتلك الموهبة الأدبية اللتان تميز بهما أبو مروان عددا من الكتب الرفيعة قدرا ، الدقيقة خبرا ، المليئة عبرا ، المترعة أدبا الأنيقة أسلوبا ، البديعة إنشاء ، التى أشهرها « المقتبس من أنباء أهل الأندلس » لاشتماله على تاريخ الأندلس ابتداء من الفتح الإسلامى سنة ٩٣ هـ إلى زمن قريب من مولده ، أى نهاية خلافة « الحكم المستنصر » الذى توفى سنة ٣٦٦ هـ .

وأما كتابه الثانى الذى لا يقل قيمة عن الأول فهو « المتين » وهو الكتاب الذى عرف بالتاريخ الكبير ، وهو يشمل عصر أبى مروان كله ، ومن ثم كان « المتين » حصيلة متابعة ، وحصاد معايشة ، وثمرة شهادة ، فسجل فيه أبو مروان كل شؤون الأندلس السياسية والحربية والحزبية والاجتماعية والثقافية والأدبية ، مع ترجمة وافية للمعاصرين له من العلماء والحكام والأدباء والوزراء والقواد ، وقد رصع المؤلف كتابه هذا بمقطوعات من النثر الرفيع ، وقصائد

من الشعر البديع ، ونحن حينما نطلق على « المتين » صفة التاريخ الكبير فإنما يأتى ذلك على سبيل الاجتهاد والترجيح ، على خلاف ما ذهب إليه بعض الدارسين من أن التاريخ الكبير هو جماع كتابى « المقتبس » و « المتين » إذ يكاد « المتين » يختص بفترة ملوك الطوائف ومرحلة الفتنة التى سبقتها ، وهو ما يشير إليه ابن بسام صراحة حين ذكر المقدمة البليغة التى افتتح بها أبو مروان كتابه « التاريخ الكبير » الذى أهداه إلى المأمون يحيى بن ذى النون[٥] .

وأما الكتاب الثالث فهو « أخبار الدولة العامرية » وهى دولة لأبى مروان فيها نسب وولاء ، فقد كان أبوه كاتبها على عهد منشئها المنصور بن أبى عامر ، وفى ظلها نشأ وتربى أبو مروان ، وكان رفيق دراسة لثانى أمرائها المظفر عبد الملك . بل إنهما ربيبا ثقافة ورفيقا درب علمى ، إذ أنّ كلا منهما تتملذ على صاعد البغدادى وابن الحباب ، وليس من شك فى أن ما سمعه أبو مروان بن حيان من أبيه ، وما أورثه إياه من مذكرات ووثائق ، وما قد شاهده أبو مروان نفسه من أحوال تلك الدولة الفتية القصيرة الأجل - فيما لو جاز أن تسمى دولة - قد مكن له من كتابة تاريخ دقيق رحيب للعامريين ودولتهم التى لم تعش غير ثلث قرن من الزمان أو قريبا من ذلك أى من بداية خلافة هشام ابن الحكم المستنصر سنه ٣٦٦ أو بعدها بقليل إلى زمن إطاحة محمد بن هشام بهم وثورته عليهم سنة ٣٩٩ هـ .

وأما الكتاب الرابع فهو « البطشة الكبرى » وهو عنوان يدعو إلى الإثارة . إن لم يكن مثيرا فى حد ذاته ، وموضوعه هو بطش المعتمد بن عباد غدرا بعبد الملك بن جهور آخر ملوك هذه الأسرة الجليلة من حكام قرطبة على زمن الطوائف ، فكتاب البطشة الكبرى إذن يعنى التاريخ للنكبة التى أوقعها المعتمد ابن عباد بالأسرة الجهورية ، وهو آخر كتاب ألفه ابن حيان ، ولما كان تاريخ استيلاء المعتمد على قرطبة هو عام ٤٦٢ هـ ، فإن ابن حيان يكون قد ألف هذا الكتاب وهو فى الخامسة والثمانين من عمره أى قبل وفاته بسبع سنين ،

---

(٥) الذخيرة القسم الأول المجلد ٨٥/٢ - ٨٨ .

وهو على الأرجح آخر ما خطه يراع ابن حيان من كتب ، وربما كان جزءا من كتاب .

وإذا كانت ثمة ملاحظات حول كتب أبي مروان بن حيان ، فهي أنها كتبت كلها في تاريخ الأندلس ، ولم يحاول أبو مروان لسبب أو لآخر أن يكتب في تاريخ أي قطر من أقطار العالم الإسلامي ، وإنما قصر نشاطه العلمي على ذلك الأفق الحبيب إلى نفسه ، القريب إلى قلبه ، دون اتهامه بعصبية أندلسية ظهرت عند غيره من علماء الأندلس وأدبائه ، فإن اهتمام العالم والأديب بأمر وطنه وتاريخه لا يعني عصبية ما بقدر ما يعني لونا من الحماس الذي لا تثريب عليه فيه فإن المؤرخ المصري الحسن بن زولاق الذي توفي قبل أبي مروان بنحو ثلاثة أرباع القرن (٣٨٧ هـ) قد قصر كتابته على تاريخ مصر فألف : خطط مصر ، وأخبار قضاة مصر ، ومختصر تاريخ مصر ، وهو مع ذلك بريء من العصبية بعيد عن التطرف ، والملاحظة الأخرى على كتب أبي مروان بن حيان تتبلور في ذلك الأسلوب الأدبي الرفيع الذي صاغ به المؤرخ العظيم موضوعات كتبه ، فانتهى بنا إلى حيرة من أمره وأمرنا فغدونا نسائل أنفسنا هل كان ابن حيان أديبا أم مؤرخا ، إنّ صديقنا العالم الجليل الدكتور محمود مكي لفرط إعجابه بابن حيان يقول في هذا الشأن : التاريخ معدود من العلوم ، غير أنه تحول على يد ابن حيان إلى أدب خالص[٦] .

إن توصيف الأستاذ الدكتور مكي لكتابات ابن حيان هو الصدق بعينه ، وإن كنا نحن نضع هذا المعنى الذي قصد إليه صديقنا الجليل في صيغة أخرى ، تلك هي أن أبا مروان بن حيان كان أديبا مبدعا بطبعه وتكوينه حسبما أوضحنا في الصفحات السابقة ، فلما كتب التاريخ لم يبعد فيه عن طبعه ، ولم يتنكب سليقته ، فكان تاريخه أدبا بقدر ما هو تاريخ ، وكان أدبه تاريخا – على الأغلب – بقدر ما هو أدب ، ولقد اعترف ابن بسام بذلك الأسلوب الرفيع رغم حملته على أبي مروان – مع كونه عيالا عليه – ذلك أن ابن بسام كان

(٦) مقدمة الدكتور مكي للمقتبس ص ١٢٩.

إذا استغلق عليه فهم جملة مطموسة فى مخطوط تاريخ ابن حيان وهو ينقل متنه ، وأراد تقديمها للقارئ سليمة فى نطاق السياق ، عمد إلى ذلك قائلا : إنه « رقع الضحى بالغلس ، وجمع بين حافر العير وجبهة الفرس »[٧] .

(٣)

أبو مروان الأديب المنشئ :

سلف القول أن أبا مروان بن حيان قد مهد لنفسه دراسة الأدب واللغة والأخبار والأشعار ، وراض نفسه على تعاطى فنون القول واصطحاب أعلام الفكر والأدب ، مما جعله أديبا مبرزا وصاحب قلم بليغ وأسلوب فى الكتابة رصين متين ، ولو أنه تفرغ لهذا الفن دون التاريخ لكان واحدا من أبرز أدباء الأندلس ، ودرة ثمينة انتظمت عقد مشاهيرهم .

لقد أحس أبو مروان هذه القدرة فى نفسه فعمد إلى المشاركة فى عالم الأدب والكتابة بعدد كبير من الرسائل التى تنتمى إلى النثر الفنى ، وكان يطلق عليها الرسائل الإخوانية ، كما عمد إلى الترجمة لأعيان زمانه من العلماء والأدباء ، والحكام والوزراء من خلال أسلوب أنيق موسوم بالصنعة ، مزدان بالسجع ، مرصع باللفظة الأنيقة ، موشح بحسن الإيقاع ، وكثيرا ما كان يصوغ هذه الرسائل أو تلك التراجم فى إطار قصة معجبة أو رواية مطربة ، لقد أنشأ أبو مروان رسائل فى التهنئة والشكر والاستمناح والسياسة والهجاء . إلى غير ذلك من صنوف الشكل الفنى للعمل الأدبى .

كان أحد العمال قد أصيب بنكبة – وما أكثر ما كان العمال يصابون بالنكبات – ولكن هذا العامل ، الذى كان صديقا لأبى مروان – وحرص ابن بسام على أن يغفل اسمه – قد نجا من محنته ، وخلص من مصيبته ، وخرج سالما من نكبته ، فأرسل إليه أبو مروان يهنئة برسالة يقول فيها :

« كتابى عن نفس قد أشرق وجه صباحها ، وهبت ريح ارتياحها ، وسرى

---

(٧) الذخيرة قسم أول مجلد ٢/١٢٢ .

نفس السرور بما فيها بما طلع علينا من البشارة السارة بخلاصك ، وجميل انفكاكك ومناصك ، على حين بلغت قلوب الأوداء الخناجر ، وكادت موارد الحزن لا تكون لها مصادر ، فإن الأيام عمت فيك بإساءتها إليك كل منتسب إلى فضل ، متسم باسم نبل ، وإن كانت قد أصابت فيك سواد ناظرها الذى تضىء به وتتجمل ، وسخت منك بحلى جيدها الذى يحق به أن تبخل ، فذلك خلق لها لم نزل نصحبها عليه اضطرارا لا اختيارا، فالحمد لله الذى كفى ووفى» .

إن أبا مروان بن حيان يعبر عن سروره لانزياح غمة صديقه بهذه الجمل الخلابة والمعانى العذاب ، وهو طراز من النثر الفنى البهيج ، ولكن معانى التهنئة وحدها ما كانت ليكتفى أبو حيان بإزجائها ، فمضى على رسله مكملا رسالته بصيغة من القول حكيمة يوجهها إلى صديقه ، يعرض عليه من خلالها عوارض الزمان ورميات الحدثان وأثر ذلك على نفسية الكريم المعدن الذى لا تزيده المحن إلا نقاء ، الأصيل الشمائل الذى لا تفت الشدائد فى عضده أو تنال من مروءته . يقول أبو مروان مستدركا مستأنفا غرضه :

« فأنت أعلم بمجارى الأمور ، ومصائر الدهور ، وأهدى إلى التسليم للمقدور ، فلم تورد الأيام عليك من حوادثها المجهول النكر ، ولا وردت بالفتكة البكر ، ولا هاضت منك بما جنته ، ولا هدت من ركنك بما أتته ، بل صادفت منك الإبريز الذى لايزيده السبك إلا تخليصا،والمبرز الذى لا يعقبه حؤول الأحوال نكوصا ، تتلقى الخطوب بصدر وساع ، وصبر منفسح الباع ، وتسبر الدهر بمسباره ، وتعرف من مكتومه حقيقة إيراده وإصداره»[٨] .

إن أبا مروان كان ذا منزلة رفيعة عند الكبراء ، ومكانته سامية عند الوزراء ، ومرد ذلك عائد إلى علمه وفضله وليس إلى مال أو منصب ، فما كان أبو مروان صاحب مال ، وما نعتقد أنه كان صاحب مال فى كل أيامه ، لأنه

(٨) الذخيرة القسم الأول المجلد ٢ ص ٩٥ ، ٩٦.

كان يستمنح القادرين من ذى القدرة والمال ، وما كان مثل أبى مروان ليفعل ذلك إلا إذا دعت الضرورة وألحت ظروف الحياة .

إن الوزير أبا بكر بن زيدون – ولد الشاعر الفذ أبى الوليد – وكان وزيراً لبنى عباد بعد أبيه ، يعلم بحاجة أبى حيان إلى العون ، علم ذلك من رسالة مكتوبة أو خبر منقول ، فيكتب إلى الشيخ المؤرخ الأديب هذه الرسالة المترعة بالتبجيل ومعها بعض ما كان أبو مروان فى حاجة إليه لنفسه وبيته ومعيشته :

« وللذى أسكن إليه من حسن قبولك ، وجميل تأويلك ، أقابل بالحقير ، وأواجه بالتافه اليسير ، ولو تَاحَفْتُكَ بهبة عمرى ما رأيت ذلك كفاء لقدرك ، ولا وفاء ببرك ، فكيف ما دونه ؟ فلك المنزلة التى لاتسامى ، والجلالة التى لا توازى ، وما شىء وإن جلَّ إلا ومحتقر لك ، مستصغر عند محلك» ويمضى الوزير الجليل على هذا النهج من إبداء مشاعر الإجلال لأبى مروان ومشيرا إلى الهبة التى بعث بها إليه ، وكان الوزير من الحياء والأدب بحيث يبدو كما لو كان هو المستمنح لا المانح .

إن أبا مروان الكاتب المبدع ، المقدر لأدب القول وجميل الصنع وكرم العطاء ، يكتب إلى الوزير أبى بكر بن زيدون هذه الكلمات :

« إن لفجاءات المسرات الباغته لآمال النفوس الحائمة صدمات تذهل الجنان ، وتعقل اللسان ، فمن فرح النفس ما يقتل ، ومن باهر الصنع ما يذهل ، ولا كمثل ما فاجأنى من فضلك المبتدر ميقاته ، المقتضى المزيد فيه على وفاق من إنفاض الأزودة ، وخمود المصابيح المعطلة ، وعنت من الظنون المخوفة بنكد السنة » ، ويمضى أبو مروان فى ذكر تفصيلات الهدية من زيت ودهن وقمح وغير ذلك إلى أن يقول :

« وطرقنى قطار هديتك الفاجئة غداة أصبحت فيها منفضا عن الزاد ، مستوفزا للارتياد ، فأجلت عينى منها فى حديقة مجد لم يصبها مطر ، ولا تكنفها زهر ، أكسبت فرحي دهشا ، وأحالت بيانى بلها ، حتى نوولت كتابك الكريم ، ونظرت فى لآلئه التوم ، فيا لى به من اهتزاز لذكرك ، وارتياح

لطولك ، فجوزيت أوفى جزاء المنعمين ، وأوفر قرض المحسنين ، بما أرحت من فكرى بكشفك عنى فى أديم يوم هم غام ، فعمت فيه أوعيتى ، وأفهقت آنيتى ، مع أنك قتلت شكرى ، فلا فضل فيه لمقابلة معروفك إلا لمحاض الدعاء لك فى حراسة مهجتك ، ودوام نعمتك ، واستبصار الملك الأعلى عميد الورى مستكفيك ، فى حسن رأيه فيك ، أعاذك الله من عين الكمال ، ووقاك طوارق الأيام والليال ، وحفظ على زماننا ما فيك من كرم الخلال ، وأنهضك بما التزمته من إحناث من أقسم أن الجود فى عصرنا عدم لا ينال »(٩) .

إن قارئ هذه الرسالة وسابقتها لو أنه نظر فيهما دون معرفة اسم منشئهما لما خالجه أدنى شك فى أن كاتبهما واحد من نظراء الخوارزمى أبى بكر أو الهمذانى بديع الزمان أو الصابى أبى إسحاق أو الببغاء أبى الفرج أعلام كتاب النثر الفنى فى أدبنا العربى .

وكان الأدباء والوزراء والعلماء فى زمان ازدهار الحضارة يتبادلون المؤلفات استهداء واستعارة ، وكان كثيرون منهم لا يردون العارية غفلة ونسيانا ، أو عمدا واستغفالا ، ويبدو أن الوزير أبا القاسم بن عبد الغفور قد استعار من أبى مروان سفرا من تاريخه الكبير وطال وقت لبثه لديه ، وخشى عليه أبو مروان من الضياع أو الإهمال ، فكتب إلى الوزير هذه الرسالة البليغة :

« ليس يخفى عليك مكان هذه الصحف المستملاة من الصدور ، المستعراة من النظير ، من أنفس مؤلفيها ، وقلوب مصنفيها ، فأبثك شأن الاهتمام بها ، وناولتك يوم التقينا السفير الحقير ، ختام تاريخى المهجور ، سائلا علاك تصفحه كيما تكذب ما زور فيه على ، ولا محالة أن قد فعلت ، ورددت وجهدت ، واستأخر صرفه إلىّ ، فحملت ذلك على نسيانك ، لتقسم الأشغال لخاطرك ، ولمناخ القلق بى ، ويومان من هجر الحبيب كثير ، ونفسى متطلعة إلى حضوره حذرا من أن يعدوك ، فلا أستقيل فيه الحيرة ، فتفضل بصرفه ، غانما حمدى إن شاء الله» .

---

(٩) المصدر السابق ص ٩٣ - ٩٥ .

إن هذا النص الأدبى مختلف عن سابقيه من حيث النظم الأسلوبى وليس من حيث البلاغة الإنشائية ، فقد تخلى أبو مروان هنا عن الصيغة المصنوعة الملتزمة للسجع والمحسنات ، وعمد إلى الاسترسال السهل الممتنع ، فى غير ما تخل عن بلاغة الصوغ ونصاعة الأسلوب وجلال المعنى ونفاسة المحتوى ، وكأنما أراد أبو مروان أن يبرهن لقرائه على مسار الأزمنة أن تمكنه من مقاليد الأقلام يمنحه الحرية فى أن يكون منتميا إلى مدرسة الصنعة الملتزمة التى يمثلها من أسلفنا ذكرهم قبل قليل من الأدباء وإلى مدرسة الانطلاق والترسل البليغ التى يمثلها الجاحظ وإبراهيم بن العباس والتوحيدى أبى حيان .

ولقد كتب أبو مروان أيضا فى الهجاء . إن الهجاء المطلق فن من القول غير شريف ، وقد كان قلمة يقطر سما قاتلا ، ومعانيه تنضح سهاما دامية ، غير أننا نسارع فنقرر أن أبا مروان لم يكن ذلك الكاتب البغيض والأديب الهجاء حسبما وصفه ابن بسام بقوله : [١٠] « كان سهما لاينجو رميّه ، وبحرا لا ينكش آذيّه ، لو ثلب الماء ما نقع ، أو تعرض لابن ذكاء ما سطع ، يتناول الأحساب قد رسخت فى التخوم ، وأنافت على النجوم ، فيضع منارها ، ويطمس أنوارها ، بلفظ أحسن من لقاء الحبيب غب الموعد ، وأمكن من عذر الطبيب عند العُوَّد » .

الحق أن ابن بسام فى وصفه هذا لأبى مروان قد أخطأ الطريق وجانبه التوفيق ، إن الكاتب الذى يترفع قلمه عن الهجاء فى حالات كثيرة أو قليلة نادر الوجود فى قافلة الأدباء ، ومن ثم فقد يصعب أن ينكر على أبى مروان أنه هجا ، وفرق كبير بين أديب عمد فى أعماله مرة أو مرات إلى الهجاء ، وآخر صار الهجاء شيمته ، والثلب سجيته ، لقد كان أبو مروان فى واقع الأمر من الفريق الأول ، أما نماذج الهجاء التى تمثل له بها ابن بسام ، والتى سنورد بعضها بعد قليل فهى هجاء فى حكام عرفوا بالعسف والظلم ، أو وزراء اتسموا بالجهل والبخل ، أو أمراء اشتهروا بسفك الدماء وقتل الأبرياء وتدمير العمران ، أو قضاة تنكبوا سبيل العدل وأسرفوا فى أحكام الظلم .

(١٠) الذخيرة القسم الأول المجلد ٢/٨٥ .

إن هذه الفئة من الأعلام تعتبر شخصيات عامة ، والشخصيات العامة إذا كانت مسرفة فى الانحراف ربما لا يجرؤ كاتب على كشف سوءاتها حال حياتها ، ومن ثم يكون ذكر جرائمها بعد وفاتها أمرا مفيدا ، وإن صيغ فى قالب شديد من الثلب وإطار موجع من الهجاء .

يصف أبو مروان حاكما ظالما حين بلغه خبر وفاته قائلا : « ونعى إلينا فلان الدغل ، غازله السل ، كالأفعوان الصل ، وكان أحد أعاجيب الدنيا فى الفجور والخبث ، والزهو والكبر ، والعقوق والجرأة ، وانكدر أثر مهلك الجبارين المذكورين ، وكان من أكابر الظلمة المترقين من السمسرة صدور الفتنة ، يجوب البلاد ابتغاء المعيشة ، ولا يحاشى الترقيح ، عن ارتكاب كل قبيح ، ولم يكن إلا كلا ، حتى فتحت له أبواب الرزق عل عاميته وأميته »[١١] .

ويصف أبو مروان ملكا ظالما بخيلا لعله من أولئك الملوك الذين مزقوا الأندلس وعرفوا بملوك الطوائف ، فإن وصف أبى مروان له يدل على ذلك ، وموقف أبى مروان من ملوك الطوائف - وإن دارى بعضا منهم - معروف ، فهو يرى أنهم السبب فى تمزيق الأندلس وخروج الإسلام منه ، فهو والأمر كذلك منسجم مع ذاته ، صادق مع حسه ، مستجيب لحقيقة رأية ، يقول أبو مروان فى هذا الملك :[١٢] .

« وكان من البخل بالمال ، والكلف بالإمساك ، والتقتير فى الإنفاق ، بمنزلة بذ فيها ملوك عصره . لم يرغب قط فى صنيعة ، ولا سارع إلى حسنة ، ولا جاد بمعروف ، فما أعملت إلى حضرته مطية ، ولا عرج إليه أديب ولا شاعر ، ولا امتدحه ناظم ولا ناثر ، ولا حظى أحد منه بطائل ، ولا استخرج منه درهم فى حق ولا باطل ، فأصبح فى اللؤم قريع دهره ، وفريد عصره ، لا يعدله فيه ملك ولا سوقة ، وكان فرط الثوار بصقع الأندلس فى إيثار الفرقة وتشتيت كلمة الجماعة ، فاقتطع ناحية ، وتفرد فى الشقاق ، وصار جرثومة الخلاف والنفاق » .

---

(١١) المصدر السابق ص ١٠٤ ، ١٠٥.

(١٢) المصدر السابق ص ٩٨ ، ٩٩ .

إن الهجاء هنا هجاء سياسى أو هو رأى يسجل على لسان معارض وإن عنف لفظه وخشن أسلوبه ، وربما بدا واضحا من السطرين الأولين من الرسالة موقف أبى مروان من كل ملوك الطوائف ، فهو يعرض بهم جميعا ويخلع عليهم صفات غير مشرفة ، غير أنه جعل مهجوه هذا أقبح منهم وأدنى إلى الدنية فى نقائص شارك بعضهم بعضا فيها .

وربما كانت أشد صيغ الهجاء وأكثرها حدة تلك المقطوعة النثرية التى كتبها أبو مروان عند سماعه نعى زاوى بن زيرى ، وربما كان زاوى هذا هو الملك الوحيد الذى صرح ابن حيان باسمه بين مجموعة الأعيان الذين سلط عليهم شواظ قلمه وجام غضبه ولهيب هجائه .

ومن الغريب أن أبا مروان قد خص « زاوى » هذا بكثير من العناية والأخبار التى ربما لم يلتفت إليها ابن بسام ، وإن كان لسان الدين قد أورد الكثير منها فى الإحاطة ، فذكر أنه حين قدم من أفريقية لزم المنصور بن أبى عامر وكان أحد حجابه ، ثم اشترك فى الفتنة البشعة التى مزقت قرطبة خاصة والأندلس عامة ، ثم أقام ملكا بغرناطة بعد أن جمع البربر حوله وقومه الصنهاجيين منهم بصفة خاصة .

لقد ترك زاوى بن زيرى الأندلس مختارا فى جمع من جيشه وأهله سنة ٤١٦ هـ مخلفا وراءه ملكا وجاها ، وركب البحر عائدا إلى أفريقية[١٣] .

غير أن الصور البشعة والجرائم المنكرة التى شاهدها ابن حيان بعينى رأسه يقترفها البربر وعلى رأسهم « زاوى » هذا الذى كان غير بعيد عنه بحكم أولية كل منهما فى بلاط المنصور بن أبى عامر ، تركت فى ذاكرة ابن حيان جروحا غائرة ، وألوانا من السخط ظلت مخزونة إلى أن نفّس عنها بهذه المقطوعة من القول الحاد التى كتبها حين جاءه نعى زاوى فقال :[١٤] .

« ونعى إلينا عدو نفسه ، زاوى بن زيرى ، موقد الفتنة بعد الدولة

(١٣) الإحاطة ٥١٣/١ - ٥١٧.

(١٤) الذخيرة القسم الأول المجلد ٩٩/٢.

العامرية . ورد النبأ بمهلكه فى القيروان وطنه ، بعد منصرفه إليها خاملا مغمورا بين أعاظم قومه ، لم يرتفع له ذكر بينهم ، مهلكه كما زعموا من طاعونة أصابته ، فالحمد لله المتفرد بإهلاكه ، الكفيل بقصاصه ، فلقد كان فى الظلم والجور والاستحلال للمحارم والقسوة آية من آيات الله ، أهان الله مثواه ، ولا قدس صداه » .

وإذا انتقلنا بابن حيان من نطاق كتابة الرسائل إلى مجال آخر من ميادين الكتابة الفنية وجدناه يضرب بسهم وافر فى نطاق الإبداع القولى حين يترجم لأعلام زمانه ، وأصدقاء مسيرته ، ورفاق شبابه وشيخوخته من أمثال أبى محمد ابن حزم،وأبى عامر بن شهيد ، وأبى الوليد بن زيدون ، بل أنه لا يقصر عن تلك الحدود البلاغية حين يترجم لغيرهم من أعلام الزمان ممن لم يتصل بهم بوشيجة ، أو يرتبط بهم بصلة من أعلام زمانه فى الأفق الأندلسى الرحيب .

إن أبا مروان بن حيان قد أنشأ فى هذا السبيل مدرسة فنية فى التراجم الأدبية ، سار على دربها ونسج على منوالها كثيرون ممن جاءوا بعده ، واعتمدوا على كتبه وبخاصة ابن بسام فى « الذخيرة » والفتح بن خاقان فى « قلائد العقيان » .

إن أبا مروان يترجم لمعاصره وصديقه أبى محمد بن حزم فيصف علمه وماكان يتقن من حديث وفقه وجدل ونسب ومشاركة فى المنطق والفلسفة ، واتباعه مذهب الإمام الشافعى أول أمره ثم تحوله عنه إلى مذهب الظاهرية وثباته عليه إلى أن لقى ربه .

يقول أبو مروان فى شأن ابن حزم وتشدده فيما يعتقد من فكر ، وعنفه مع العلماء حتى ناصبوه العداء : « ... فلم يك يلطف صدعه بما عنده بتعريض ، ولا يزفه بتدريج ، بل يصك به معارضه صك الجندل ، وينشقه متلقيه إنشاق الخردل ، فينفر عنه القلوب ، ويوقع بها الندوب ، حتى استهدف إلى فقهاء وقته ، فتمالأوا على بغضه ، وردوا قوله ، وأجمعوا على تضليله ، وشنعوا عليه ، وحذروا سلاطينهم من فتنته ، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه ، فطفق الملوك يقصونه عن قربهم ، ويسيرونه عن بلادهم ، إلى

أن انتهوا به إلى منقطع أثره بتربة بلده من بادية « لبلة » ، وبها توفى رحمه الله سنة ست وخمسين وأربعمائة » .

ويمضى ابن حيان فى مرحلة أخرى من ترجمته لأبى محمد قائلا : « لا يدع المثابرة على العلم ، والمواظبة على التأليف ، والإكثار من التصنيف ، حتى كمل من مصنفاته فى فنون العلم وقر بعير ، لم يعد أكثرها عتبة بابه ، لتزهيد الفقهاء طلاب العلم فيها ، حتى أحرق بعضها باشبيلية ، ومزقت علانية ، لا يزيد مؤلفها فى ذلك إلا بصيرة فى نشرها ، وجدالا للمعاند فيها إلى أن مضى لسبيله »[١٥] .

لعلنا لاحظنا ظاهرتين هامتين فى هذه الترجمة ، الأولى صفاء ديباجة الكلام مع عدم التزام للسجع إلا ما جاء منه مسايرا الطبع ، والثانية هى تلك الأمانة المطلقة فى الترجمة فى غير ما مجاملة أو مدافعة على الرغم مما كان بين العالمين الجليلين من صداقة طال مداها ، ومودة توطدت على الزمان عراها ، فإن هذه مزية كبرى لأبى مروان فى تاريخه الموسوم بالصدق ، ما رصع منه فى ثوب الأدب المصنوع ، أو ما سجل منه فى نهج التاريخ المطبوع .

ومن أعلام الأدب والشعر والسياسة الذين ترجم لهم أبو مروان بن حيان ، شاعر الأندلس ووزير ملوكها وسفيرهم أبو الوليد أحمد بن زيدون ، لقد نثر ابن بسام فقرات متباعدة من ترجمة ابن حيان لابن زيدون على مساحات متناثرة من كتابه « الذخيرة » فمن هذه الفقرات على سبيل المثال، الأيام الأخيرة من حياة ابن زيدون ، وكان قد عاد إلى قرطبة موطنه الحبيب ، وأقام بها بعض الوقت قرير العين حين فتحها المعتمد بن عباد ، ثم صدر الأمر إليه بالسفر إلى اشبيلية حاضرة بنى عباد فى صحبة جيش لإخماد شبهة فتنة حدثت فيها ، وكان الشاعر الوزير السفير آنذاك فى سن متقدمة ومرض ملازم ، وكان ابنه أبو بكر وزيرا بدوره مع أبيه فى قرطبة ، فصدرت إليه أيضا الأوامر كى يلحق بأبيه فى اشبيلية بتدبير خسيس من حاسدين لابنى زيدون هما ابن مرتين وابن عمار . ولنكمل بعد ذلك هذا الجانب من الترجمة بقلم ابن حيان حيث يقول :

---

(١٥) الذخيرة القسم الأول المجلد ١/١٤١/١٤٢.

« فعندما استصاغا غصته ، واستهما مكانته ، واحتويا على خاصة السلطان وتدبير دولته ، ولكل دولة رجال ، ولكل مكتَف أبدال ، ولم يطل الأمد بابن زيدون – رحمه الله – بعد لحاق ابنه به ، ووجدانه إياه متزايدا فى مرضه ، نازحا عن ألافه ، على جهده فى استدعائها على انتهاء المدة ، وانتهاك القوة ، فاستقر به وجعه ، إلى أن قضى نحبه ، وهلك بدار هجرته اشبيلية صدر رجب سنه ثلاث وستين (وأربعمائة) فدفن بها مشهودا مفتقدا ، واحتوى تربها عليه ، فيا بُعد ما بين قبرة وقبر ابنه لدينا[١٦] رحمة الله عليهما ، فقد تولى من أبى الوليد كهل لن يخلف الدهر مثله جمالا وبيانا ، وبراعة ولسانا ، وظرفا وحلولا من مراتب البلاغة نظما ونثرا ، بمرتبه لم يخلف لها بعده عاطيا ، بقرانه بين الكلامين ، وبراعته فى الفنين ، إلا أن يكون عند أولى التحقيق والتحصيل فى النظم أحدّ طلقا ، وأحث عنقا ، فلا يلحقه فيه تقصير ولا يخشى رهقا ، شهوده فى الفنين عدول ، مقانع حضور عند أهل المعرفة »[١٧] .

وفى فقرة أخرى من فقرات ترجمة أبى مروان لابن زيدون يقول : « وكان أبو الوليد ممن أنشأته دولة الجهاورة ، واصطفته اصطفاء الفرس للأساورة ، اختص بأبى الوليد (ابن جهور) اختصاص الفوْح بالنَّور ، وارتبط بهم ارتباط الإفاضة بالْفَوْر ، وأبو الحزم بن جهور إذ ذاك رأس الجماعة ، وأصل تلك الإمرة المطاعة ، من رجل أدهى من فقيد عمان وأجرأ من ليث خفان ، وأدهى من عمرو بن الجعان . وكان ابن زيدون متصلا بابنه أبى الوليد أطول حقبة ، اتصال أبى زبيد بالوليد بن عقبة ، وبينهما تآلف أحرما بكعبته وطافا ، وسقيا من تصافيهما نطافا ، وابن زيدون يعتد ذلك حساما مسلولا ، ويرى أنه يرد به صعب الخطوب ذلولا ، إلى أن طلب عند أبيه أبى الحزم وتوسل ، فاستدفع به تلك الأسنة المشرعة والأسل ، فما ثنى إليه عنان عطفه ،

---

(١٦) توفى أبو الوليد بن زيدون حسبما هو واضح أعلاه بأشبيلية ، فأما ولده أبو بكر فقد توفى قتيلا بقرطبة وكان كلاهما صديقا لأبى مروان.

(١٧) الذخيرة القسم الأول المجلد ١/٣٥٤ – ٣٥٦.

ولا كف عنه سنان صرفه ، مع استعطافه له بكل مقال يحل سخائم الأحقاد ، واستلطافه إياه بما يرد الصعب سلس القياد ، فمن بديع ذلك وأحسنه قوله :

إيـه أبـاَ الحزمِ اهتبـلْ غـرةً
ألسنـةُ الشكـرِ عـليها فِصَاحْ
لاَ طَـارَ حَـظٌّ إلى غايـةٍ
إنْ لم أكُنْ منكَ مَرِيشَ الْجَنَاحْ
عُقْبَـاكَ بعـدَ الْعَـتْبِ أُمنِيّـةٌ
مَالِي على الدهرِ سِواهَا اقتـراحْ
لم يثنـى عـن أملِى مـا جـرى
قد يُرفَعُ الخَرقُ وَتُؤْسَى الْجِرَاحْ[١٨] »

إنه من الوضوح بمكان أن أبا مروان بن حيان فى صياغته ترجمته هذه لابن زيدون كان أديبا أكثر منه مؤرخا ، وفنانا أكثر منه مترجما ، صحيح أنه تخلى فى بعض المواضع عن السجع حيث كانت تقتضى الضرورة الإخبارية ذلك ، ولكنه حين تحدث عن شخص ابن زيدون ، كان كاتبا صناعا ، ملتزما للسجع ، مستمسكا بالديباحة المشرقة ، بل كانت سمة الفنان واضحة فى انفعاله بالأحداث ، وتمجيده لابن زيدون ، وإظهار الأسى لمرضه ونهايته ، بل إنه رصع الترجمة بقصيدة من شعر ابن زيدون جعلها جزءا من الترجمة ، لأنها جزء من الخبر الذى يرويه ، والطريف فى الأمر أن أبا مروان مع اصطناعه الأسلوب الفنى ، وانفعاله بالأحداث التى أحاطت بطرف من حياة ابن زيدون ، وإيراده بعض شعره لم يَعْدُ الحقائق الحادثة و لم ينفلت عن الانضباط التاريخى .

كان كل من أبى محمد بن حزم وأبى الوليد بن زيدون صديقين لأبى مروان ، فهو يترجم لهما من منطلق المعايشة والرؤية والمتابعة والمخالطة ، فما هو الموقف إزاء من ترجم لهم من معاصريه و لم يلتق بهم ؟ إن أمر ذلك بسيط ، فلقد

---

(١٨) المصدر السابق ص ٣٥٧.

كان أفق الأندلس على الرغم من بعض المحن متصل الأقطار ، مترابط الأسباب ، بالرحلة والرسالة والسفارة والكتاب ، بل كان الأمر كذلك عبر البحر جنوبا حيث شمال أفريقية ، ومن ثم كانت الترجمة لهذا العلم أو ذاك من المعاصرين أمرا مقدورا عليه ممن هم مؤهلون لذلك ، وكان أبو مروان سيد المؤهلين لذلك دون ما جدال . إنه يترجم لوزير يهودى اسمه يوسف بن إسماعيل تقلد أمور الوزارة لباديس بن حبوس بن زيرى الصنهاجى ملك غرناطة الذى كان يعرف بالجبار لشدة فتكه بالناس ، وهو ابن أخ زاوى بن زيرى الذى لعنه ابن حيان حين بلغه نعيه ، وإن كان كل من زاوى وباديس هذا متقاربين فى العمر .

لنعد إلى أبى مروان ولننظر كيف ترجم لهذا الوزير اليهودى الذى تعصب لقومه،ثم تبعه فى تعصبه بعد وفاته ولده إسماعيل الذى قتله المسلمون لفرط إهماله أمورهم ولشدة عصبيته لقومه من اليهود مع كونه كان قد أظهر إسلامه، يقول أبو مروان بن حيان فى يوسف بن إسماعيل :

« كان هذا اللعين فى ذاته ، على ما زوى الله عنه من هدايته ، من أكمل الرجال علما وحلما وفهما وذكاء ، ودماثة وركانة ودهاء ، ومكرا ، وملكا لنفسه ، وبسطا من خلقه ، ومعرفة بزمانه ، ومرارة لعدوه ، واستسلالا لحقودهم بحلمه ، ناهيك من رجل كتب بالقلمين ؛ واعتنى بالعلمين ، وشغف باللسان العربى ونظر فيه ، وقرأ كتبه وطالع أصوله ، فانطلقت يده ولسانه ، وصار يكتب عنه وعن صاحبه بالعربى فيما احتاج إليه من فصول التحميد لله تعالى، والصلاة على رسوله ﷺ ، والتزكية لدين الإسلام، وذكر فضائله ما يريده ، ولا يقصر فيما ينشئه عن أوسط كتاب الإسلام ، فجمع لذلك « السجيع فى علوم الأوائل الرياضية » وتقدم منتحليها بالتدقيق للمعرفة النجومية ، ويشارك فى الهندسة والمنطق ، ويفوق فى الجدل كل مستول منه على غاية ، قليل الكلام مع ذكائه ، ماقتا للسباب ، دائم التفكير ، جماعة للكتب ، هلك فى العشر الثانى لمحرم سنة تسع وخمسين وأربعمائة ، فجلل اليهود نعشه ، ونكسوا له أعناقهم خاضعين ، وتعاقدوه جازعين ، وبكوه معلنين »(١٩) .

(١٩) الإحاطة ٤٣٨/١ ، ٤٣٩.

مرة أخرى نقرر أن أبا مروان كان يلتزم الأسلوب الناصع ، والكلمة التى لا تكاد تؤدى معناها كلمة أخرى لثروته اللغوية وحصيلته الأدبية ، فهو تارة يلتزم النهج الابتداعى فى الأسلوب التزاما يكاد يكون كاملا ، وتارة أخرى يتخلى عنه تخليا يكاد يكون كاملا ، ومرة ثالثة يعمد إلى المزج بين الأسلوب المرسل والأسلوب المصنوع ، وهو فى حالاته جميعا يحمل قلم الأديب وفكر الأريب وعلم اللبيب .

إن الأمر الذى لا مراء فيه بعد ذلك هو أن أبا مروان بن حيان ، كان أديبا مبدعا ، وكاتبا لامعا ، استقامت له أسباب الكتابة الفنية وألقت إليه راضية مقاليدها ، فهو صاحب وسائل فيها شديدة الإعلان عن نفسها ، وكاتب رسائل إخوانية واجتماعية شديدة التماثل مع أترابها مما ابتدعته أقلام الكتاب الأندلسيين ، وهى فى الوقت نفسه تجرى فى مضمار المنشئين المشارقة من أصحاب الأقلام القديرة ،ومؤسسى مدارس الكتابة الفنية المعروفة للدارسين ، المألوفة عند المتأدبين ، وهو بهذا الاستعداد وبتلك الملكة الأدبية قدّم أفضل تاريخ للأندلس وصار إمام مؤرخيه وشيخهم .

أما فنون الأدب الأخرى من شعر ونقد وحكاية ، فإن أبا مروان لم يدع أن له فى تلك الميادين سهما يريش أو قلما يدع أو فكرا يسجل ، ولكن ربما كانت له آراء سريعة أتت عفو الخاطر وبنت الساعة فى قصيدة ألقيت على مسامعه ، أو وقع ناظراه عليها على صفحة قرطاس ، أو بين دفتى كتاب .

(٤)

أبو مروان يؤدب لغة التاريخ :

التاريخ علم من علوم الحياة جرى العرف على أن يكتب باللغة المألوفة التى ليست من التدنى بحيث تكون سوقية ، ولا من فرط التأنق بحيث تكون قطعة أدبية ، ولكن أبا مروان تجنب اللغة المألوفة التى جرى المؤلفون والعلماء على استعمالها حين يكتبون فنون العلم المختلفة وعمد إلى استعمال لغة أدبية راقية جعلت من كتبه أقرب شىء إلى أدب ممزوج بالتاريخ ، وكتب تاريخ صيغت

بقلم تسامت رقته وتأنقت صنعته ، ولذلك كانت كتب أبى مروان بن حيان متميزة بتلك السمات بين سائر كتب التاريخ على نفاسة قدرها ومكانة أصحابها .

إن أبا مروان يلتزم هذا الأسلوب الناصع البيان ، المشرق البنيان ، فى كل كتاباته التاريخية على تميز موضوعاتها من سياسة وحرب وتراجم ووصف للحياة العامة وسرد للأخبار الهامة ، وإن اختلفت طبيعة الصنعة البيانية بين التزام الأسجاع أو التحرر منها تبعا لطبيعة الموضوع التاريخى الذى يتناوله بالدراسة والتقديم ، بل إن أبا مروان كان يعمد إلى اختيار الشواهد الأدبية التى يتمثل بها لهذا أو لذاك من الأعلام اختيارا يصور حقيقة المواقف وطبائع الأمور ، ولم يكن يفوته مع ذلك أن يعلق بكلمة نقد طريفة ، أو بتنبيه عابر على ما لا يعجبه من شعر أو نثر حسبما فعل فى حفلة إعذار أحفاد السلطان ابن ذى النون .

فإذا ماكان أبو مروان يكتب فى مجال السياسة وجدنا الأمر على نفس الشاكلة التى ذكرنا ، إنه يتناول موضوع أخذ عهد الحكم المستنصر لولده هشام وكان صغيرا لايصلح لولاية أمر المسلمين متخطيا المؤهلين لهذا الأمر من إخوته ، فيسجل هذا الأمر تسجيلا تاريخيا أمينا ، أعطى شخصية الحكم حقها من الإشادة بها والحمد لسجاياها ، ولكنه عاب تصرفه هذا ونقده نقد البصير بأمور السياسة الخبير باستقراء أحداث التاريخ ، يقول مروان فى هذا السياق :

« انتهت خلافة بنى مروان إلى الحكم تاسع الأئمة فيها ، فتناهت فى السرور والجلالة والكمال والأبهة ، ونظم رواة الأخبار ، وحملة الآثار ، من مناقبه ما طار ، فى جميع الأقطار ، إلا أنه – تغمد الله خطاياه – مع ما وصف من رجاحته ، كان ممن استهواه حب الولد ، وأفرط فيه ، وخالف الحزم فى توريثه الملك بعده فى سن الصبا ، دون مشيخة الإخوة وفتيان العشيرة ومن يكمل للإمامه بلا محاباة ، فرط هوى ، ووهلة انتقدها الناس على الحكم وعدوها الجانية على دولته ، وقد كان يعيبها على ولد العباس قبله – يعنى العباسيين فى

بغداد - فأتاها هو مختارا ولا راد لأمر الله ، وذلك أنه نفس بسلطانه على ثلاثة رجال من إخوته ولد الناصر : عبد العزيز شقيقه ، والأصبغ والمغيرة ، مع جماعة من ولد الخلفاء كهول وشبان ، ما فيهم إلا مضطلع للأمر قوى عليه، فتخطى جماعتهم إلى ابنه هشام وهو فى الوقت طفل مابلغ الحلم ... »(٢٠) .

ويمضى أبو مروان مكملا الخبر موردا تفاصيل المؤامرة التى قام بها فتيان من فتيان الحكم هما جؤذر وفائق من إخفاء موت الحكم حتى يدبرا الأمر للأمير الصغير ، ويحولا بين تولى من يصلح للخلافة من أعمامه ، فكان أن عطلت الخلافة ، واستولى على الزمام أحد الحجاب هو المنصور بن أبى عامر على النحو المعروف .

الحصافة هنا لا تقف بأبى مروان عند بلاغة الصياغة التاريخية فى هذا الإطار الأدبى من التعبير ، ولكن الرجل يستمد أحكامه العاقلة الناقدة من معرفة واسعة بتاريخ المسلمين فى المشرق والمغرب ، ومن منطق دربته الثقافة وقومته تجارب الأيام .

وإذا كان أبو مروان قد ذكر خبر الخطأ الذى وقع فيه الحكم المستنصر من قبيل الرواية ، وقد كان قريب العهد بالحادث معاصرا لنتائجه ، ولامساً مضاره ، مكتوياً بآثاره ، فإنه قد شاهد بنفسه بداية حكم المستظهر بالله أبى المطرف عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار الناصرى الذى لم تستمر إمارته غير سبعة وأربعين يوما انتهت بمقتله فى الثالث من ذى القعدة سنة ٤١٤ هـ وكان عمره آنذاك ثلاثة وعشرين عاما .

لقد اختير المستظهر عبد الرحمن من بين ثلاثة هو واحد منهم عن طريق الشورى فى مسجد قرطبة ، وكان متخفيا أثناء الفتنة ، فلما تم القضاء عليها ، رشحه أهل الاختيار هو وسليمان بن المرتضى ، ومحمد بن العراق .

إن أبا مروان يؤرخ لهذه المرحلة الخطيرة من تاريخ الأندلس وكان حاضرا البيعة قائلا :

---

(٢٠) الذخيرة القسم الرابع المجلد ١/٤٠.

« وكنت فيمن حضر المقصورة يومئذ فكان أول من وافى منهم سليمان ابن المرتضي ، جاء مع عبد الله بن محاسن الوزير فى أبهة وشارة دلت على المراد فيه ، فدخل من باب الوزراء الغربى والسرور باد عليه ، فاستقبله أصحابه وقدموه إلى بهو الساباط ، فأجلس هناك على مرتبة لا تصلح لأحد سواه ، وهو بهج جذلان لا يشك فى تمام الأمر له ، وأصحابه يرتقبون مجىء ابنى عمه المذكورين - وقد أبطأ كيما يحصلوهما عنده ، فبينما نحن على ذلك - والكلام لأبى مروان - والقلق على القوم باد ، إذ غشيتنا ضجة وزعقة هائلة ارتج لها الجامع ، واضطرب لها من بالمقصورة ، فإذا عبد الرحمن بن هشام قد وافى شرق الجامع فى خلق عظيم من الجند والعامة ، وقد تكنفه أميرا الدائرة محمود وعمير فى رجالهما ، شاهرين سيفيهما أمامه ، لهجين باسمه ، فراع الوزراء ذلك ، وألقوا للوقت بأيديهم ، وخذلتهم حيلهم ، ودخل المقصورة عبد الرحمن فبويع لوقته ، واستدعى سليمان بن المرتضى ، وجىء به مبهوتا فقبل يده فأجلسه إلى جنبه ، ثم وافى محمد بن العراقى أيضا فقبل يده وبايعه ، ثم عقدت له البيعة وذلك اليوم الرابع من شهر رمضان سنة أربع عشرة وأربعمائة » .

ويمضى أبو مروان مستكملا وصف هذه الحادثة الفريدة ، مؤرخا لها فى دقة وبلاغة وبيان ، مع تعليقات حاسمة على بعض المواقف على هذا النحو :

« وكان أحمد بن برد قد تقدم فى عقدها - أى البيعة - باسم سليمان بن المرتضى فبشره وحك اسمه ، وكتب اسم عبد الرحمن مكانه ، فكان ذلك من عجائب الدنيا ، ثم ركب عبد الرحمن وحمل مع نفسه ابنى عمه سليمان وابن العراقى فاحتبسهما عنده وآنسهما ، وظهرت من عبد الرحمن لوقته عرامة ، وكان فتى لو أخطأته المتالف ، وكان استقل بما طلبه من السلطان جرأة وصرامة ، وركب أعناق الخطوب وقد اعتاصت فأردته . وكان رفع مقادير مشيخة الوزراء من بقايا مواليه بنى مروان ، منهم أحمد بن برد وجماعة من الأغمار وكانوا عصابة يحل بها الفتاء ، ويذهب بها العجب ، قدمهم على سائر رجاله فأحقد بهم أهل السياسة ، فانقضت دولته سريعا ، منهم أبو عامر

ابن شهيد فتى الطوائف ، كان فى قرطبة فى رقته وبراعته وظرفه ، خليعها المنهمك فى بطالته ، وأعجب الناس تفاوتا ما بين قوله وفعله ، وأحطهم فى المسلم اقتناصا ، أما إسماعيل بن عباد فقد استطاع الهرب مع قلة من أنصاره هوى نفسه ، وأهتكهم لعرضه وأجرأهم على خالقه . ومنهم أبو محمد بن حزم ، وعبد الوهاب ابن عمه ، وكلاهما من أكمل فتيان الزمان فهما ومعرفة ونفاذا فى العلوم الرفيعة »[٢١] .

هكذا يعرض ابن حيان ما قد شهده بعينى رأسه ، وما قد عايشه فى تلك الفترة وما تابعه من سوء تصرف الأمير الشاب ومجانبة التوفيق له فى السياسة وفى اختيار رجاله ، والغدر بالمقربين ، وتقريب البعيدين،وإسناد الوزارة لبعض من هم ليسوا أكفاء لها ، فضلا عن سوء معاملته لابنى عمه اللذين كانا من أهل البيعة ، أى من ذوى المقامات والكفايات والمروءات والإجلال عند الناس .

على أن ابن حيان وهو يلتزم حقائق التاريخ ، حيث نال من المستظهر فى مقدرته السياسية ومسلكه فى الحكم ، فإنه قد سجل له المآثر الشخصية التى كان يتمتع بها من ذكاء وأدب وبلاغة وخطابة وشعر وتصوف ، ويكمل هذه السجايا قائلا : « يزين ذلك بطهارة أثواب ، وعفة ، وبراءة من شرب النبيذ سرا وعلانية ، وكان فى وقته نسيج وحده ، ختم به فضلاء أهل بيته الناصريين ، فلم يأت بعده مثله »[٢٢] .

إن هذه الشهادة من أبى مروان فى المستظهر عبد الرحمن بن هشام بعد مقتله ، وبعدما شهد من سوء تدبيره المُلْكَ القصير الذى تسنم عرشه ، لهى أمر فاصل وحكم قاطع على مكانته بين أقربائه المعاصرين له والقلة القليلة ممن ولى بعده منهم .

كان هذا تاريخ أبى مروان لأمير لم يستمر ملكه أكثر من سبعة وأربعين يوما ، لنقص فى تمرسه بأسباب الحكم ، ومع ذلك فقد وصفه بأنه خاتم فضلاء

---

(٢١) الذخيرة القسم الأول المجلد ١/٣٥ ، ٣٦.

(٢٢) المصدر السابق ص ٤٠.

أهل بيته ، ولكن أبا مروان يتنبه إلى الكارثة منذ وقت مبكر ، ويتنبأ بما سوف يجره التحاسد والاختلاف بين أبناء البيت الواحد من قضاء مبرم على تلك الدولة الأموية الأندلسية الفخمة ، إنه السبب نفسه الذى قضى على دولة أسلافهم فى المشرق ، ويرى أبو مروان أن سليمان بن الحكم بن سليمان بن عبد الرحمن الناصر ، كان أحد المعاول فى هدم هذا الصرح الكبير إن لم يكن معولا متميزا بالهدم أكثر من غيره .

لقد ملك سليمان هذا قرطبة مرتين ، بويع فى الأولى فى منتصف ربيع الأول سنة ٤١٠ هـ ثم خلع ، ثم عاد إلى الإمارة ثانية فكانت خلافته - إن صحت التسمية - فى المرتين ست سنين وعشرة أشهر ، يصفها أبو مروان قائلا :[٢٣] « كانت كلها شدادا نكدات ، صعابا مشؤومات ، كريهات المبدأ والفاتحة ، قبيحة المنتهى والخاتمة ، لم يعدم فيها حيف ، ولا فورق فيها خوف ، ولا تم سرور ، ولا فقد محذور ، مع تغيير السيرة ، وفقد الهيبة ، واشتعال الفتنة ، واعتلاء المعصية ، وظعن الأمن ، وحلول المخافة ، دولة كفاها ذما أن أنشأها شانجه ، فقشعها أرمقند ، وثبتها الجلالقة ، ومزقتها الفرنجة ، ودبرها فاجر شقى ، ووزر لها خب دنى ، فتمخضت عن الفاقرة الكبرى ، وآلت بمن أتى بعدها إلى ما كان أعضل وأدنى ، مما طوى بساط الدنيا ، وعفى رسمها ، وأهلك أهلها ».

ويستطرد أبو مروان فى شرح فساد هذا المستعين من قهر وسطو واستباحة لكل شىء ، فكان ذلك حسب نص أبى مروان : « أجلب لنفار القلوب ، وقرف الندوب ، وبعد الشرود ، ونبش الحقود ، لما وتر جميعهم بالحادثة فى قرطبتهم ، فاستشعروا بُغْضَه ، وانقادوا لكل من عانده ورد أمره ، من عبد أو حر ، فزعا إليهم منه ، ويأسا من خير يجيئهم من برابرته ، فكان ذلك سببا فى تفريق البلاد وتملك أصحاب الطوائف » .

كان أبو مروان إذن هاضما فلسفة التاريخ وليس مؤرخا وحسب ، فهو

---

(٢٣) الذخيرة القسم الأول المجلد ١/٢٥.

يقدم الأسباب وينتهى إلى النتائج ، وقد فرض شخصيته المجربة ، وحاسته المبصرة ، واستنباءاته البديهية على قلم تملك أسباب التعبير الدقيق ، والأسلوب المتين الذى يتراوح بين الشدة والرقة حسب طبيعة الزاوية التاريخية التى يتناولها ، فكان هذا النتاج التاريخى الصادق وهذا الأسلوب العربى الدافق ؛ وإذا كان أبو مروان هنا قد أشار إشارة سريعة إلى مشاعره حيال ملوك الطوائف ، فإنه فى مواضع أخرى من كتاباته[٢٤] قد حملهم جريمة تمزيق الأندلس وخيانة خروج الإسلام من تلك البلاد التى لا يصدق عقل حتى الآن ، كيف خرج الإسلام منها ، بعد أن أفاض منها الخير والنور والمعرفة والحضارة على أركان الأرض المعمورة آنذاك .

كان أبو مروان بكل إنسانيته وإسلامه ووطنيته وصدقه مع نفسه ومع الأجيال التى تقرأ تاريخه منصفا فى حملته على ملوك الطوائف ، وكراهيته لهم ، وازدرائه لأكثر أشخاصهم ، لأنهم بحربهم بعضهم بعضا ، عوض أن يحاربوا عدو الإسلام والمسلمين ، قد هيأوا كل الأسباب الخسيسة لإخراج الإسلام من إسبانيا . لقد كان أبو مروان شاهدا على حروبهم وقتلهم بعضهم بعضا ، مستعملين من الأساليب الدنيئة ماتأباه تقاليد الحرب مع أعداء الإسلام فضلا عن حرب، الطرفان فيها من المسلمين ، والأمر الأكثر قبحا أنه كثيرا ما كان هذا الملك أو ذاك من ملوك الطوائف يترصد لخصمة وهو يقاتل الأعداء من الفرنجة فينصب له ولجيشه الكمائن حتى يمزقه شر ممزق ، مثلما فعل ابن الأفطس مع إسماعيل بن عباد وهو يتقدم إلى أرض غليسية سنة ٤٢٥ هـ ، آنذلك تربص ابن الأفطس بالجيش المسلم العائد من بلاد الأعداء وانقض عليه فأهلك الجيش المجاهد العائد ، وانتهز النصارى الفرصة فاقتنصوا فلول الجيش المسلم اقتناصا ، أما إسماعيل بن عباد فقد استطاع الهرب مع قلة من أنصاره حتى وصلوا إلى « إشبونه » على ساحل المحيط وقد عضهم الجوع بأنيابه فى الطريق فكانوا يذبحون خيولهم ويغتذون بلحومها[٢٥] .

---

(٢٤) البيان المغرب ٢٥٤/٣.

(٢٥) الذخيرة القسم الثانى ١٢/١ تحقيق الدكتور لطفى عبد البديع .

والمؤرخ الواعى الحصيف لا يفوته ، وصف الأحداث ذوات الطابع الاجتماعى ، أو بالأحرى الأحداث التى يتأثر بها المجتمع ، ويردد صداها ، ويتابع أخبارها وإن كانت صادرة من قصور الخلفاء أو الأمراء أو الحجاب أو الوزراء ؛ ولقد أورد أبو مروان فى تواريخه من ذلك الشيء الكثير ، وكان يعلق عليه حينا ويغفله - ربما عن عمد - حينا آخر .

من الصور الغريبة التى اهتم ابن حيان بتسجيلها فى تاريخه ، حادثة احتفال المأمون بن ذى النون بإعذار حفيده يحيى ، تلك الحادثة التى احتلت عددا غير قليل من الصفحات ، يقول فى الإعداد لها :

« وأمر - المأمون - بالاستكثار من الطهاة والانتقاء للقدور ، والإتراع للجفان ، والصلة لأيام الطعام ، والمشاكلة بين مقادير الأخباز والآدام . والإغراب فى صنعة ألوانها ، مع شياب أباريقها بالطيوب الزكية ، والقران فيها بين الأضداد المخالفة مابين حار وبارد ، وحلو وحامض ، والمماثلة بين رائق أشخاصها ، وبين ما تودع فيها من نفائس صحافها ... فجاؤوا فى ذلك كله بأمر كبار ، أبيدت لمطابخه أمم من الأنعام ، جمع فيه بين المشاء والطيار والعوام ، وانتسفت لمخابزه أهرام من الطعام ، وأنفقت على مجامره ومعاطره جمل من الأموال الجسام ، فاغتدى ختاما لمداعى أهل الإسلام العظام »[٢٦] .

وكان المدعوون إلى هذه الاحتفالات التى استمرت أياما أشتاتا من الناس من صفوة وعامة ، وقد لقى الجميع من الاحتفاء بهم والتكريم لذواتهم ما يمكن أن يشابه ترتيب إدارات المراسم والتشريفات بالقصور الملكية فى عصرنا ، لقد وصف ابن حيان طائفة القضاة على المائدة فى غرفة أسرف فى وصفها ، بل هى تقع تحت جانب الإسراف فى محتوياتها ، فإذا انتهوا من الطعام يكمل أبو مروان الجانب التالى من رحلة الدعوة على هذا النحو :

« ولما فرغت تلك الطائفة ، جيء بهم إلى المجلس المرسوم لوضوئهم ، وقد فرش أيضا بوطاء الوشى المرقوم بالذهب ، وعلقت فيه ستور مثقلة مماثلة ،

---

(٢٦) الذخيرة القسم الرابع المجلد ٩٩/١.

فأخذوا مجالسهم منه ، وناولهم الوصفاء الطائفون بهم رفيع النقاوات ، والذرائر المطيبات ، فى الأقداح والأشناندانات ، الفضيات المحكمات الصناعات ، كادت تغنيهم بطيبها عند الغسل ، ثم أدنى إليهم إثر ذلك ، الوضوء فى أباريق الفضة ، المحكمة الصنعة ، ..... ثم نقلوا إلى مجلس التطييب ، أفخم تلك المجالس ، وهو المجلس المطل على النهر ، العالى البناء ، السامى السناء ، فشرع فى تطييبهم فى مجامر الفضة البديعة بفلق العود الهندى ، المشوبة بقطع العنبر الفستقى ، بعد أن نديت أعراض ثيابهم بشآبيب ماء الورد الجورى ، يصب فوق رؤوسهم من أوانى الزجاج المجدود ، وفياشات البلور المحفورة ، ثم أدنى إليهم قوارير المها المحكمة الصنعة ، الرائقة الهيئة ، قد أترعت بالغوالى الزكية ، المتخذة من خالص المسك التبتى ، ومحض العنبر المغربى ، لاءم بينهما رشح البان البرمكى ، فتناولوا من ذلك حتى لأقطرت سبالهم ذوبانا ، وأعادت شيبهم شبان . فلما استتم هؤلاء الخلة نعيم يومهم ، من طعمهم وطيبهم ، أقيموا للدخول على المأمون ، فسلموا عليه ودعوا له ، فأقبل عليهم أحسن قبول ، ورد أجمل رد ، وأمر بإدخالهم إلى سيد مجالسه المسمى « المكرم » ، نتيج همته ، وبديع حكمته ، السائر خبره ، الطائر ذكره ، المعدوم ذكره ، ليمتعوا أبصارهم بالنزهة ، ولم يكن أكثرهم رآه إلى يومهم ذلك . مع علو وصفه بخواطرهم ، فلما رأوه صغر عندهم ما كانوا يستكبرونه من وصفه ، ورجعوا أبصارهم فيه ، ونبه بعضهم بعضا على دقائق معانية » .

يعنينا من هذا النص أمور كثيرة ، من أهمها الإسراف ، فالإسراف متلفة ، والإسراف الشديد يؤدى إلى البوار ، والذى يتابع القصة بأكملها حسبما رواها أبو مروان بتفصيلاتها ومجالس القصف فيها وإنشاد الشعراء فى مناسبتها وما قد خلعه الأمير عليهم برغم تدنى أشعارهم ، كل ذلك كان هدفا من أهداف أبى حيان فى تعرية ملوك الطوائف الذين يقتلون المال والبشر ، ويقاتل بعضهم بعضا والعدو متربص بهم ، متحفز على أبوابهم .

ويعنينا أيضا احتفال أبى مروان بتقديم هذه الحادثة فى هذا لأسلوب الأنيق المترع بالصنعة شبه الملتزم للسجع ، والشىء الذى يدعو إلى الالتفات الشديد

هو أن أبا مروان لم يحضر الحفل ، وإنما تلقى كتابا من صديقه الأديب ابن جابر[٢٧] يخبره فيه بتفاصيل هذه الاحتفالات ، وهى تفصيلات دقيقة لابد أنها احتلت عددا كبيرا من الصفحات ، ولكن أبا مروان لا يرصد خبر الحفل وتفصيلاته حسبما تلقاها بقلم صديقه الأديب ابن جابر ، وإنما يعيد صياغتها لكى يصب هذه الحكاية فى قالب أدبى ، وأسلوب فنى يتناسب مع سياق كتبه وطبيعة صنعته ، وينص أبو مروان على ذلك نصا صريحا بقوله « إلى هذا المكان انتهى تلخيصى ووصفى »[٢٨] .

أبو مروان بن حيان إذن أديب يكتب التاريخ بقلمه ، فإذا وردت إليه الأخبار من أصدقائه ومكاتبيه المنتشرين فى أنحاء الأندلس وفى مختلف مدنه أعاد صياغتها اللغوية وعدل من أساليبها البيانية دون ما مساس بجوهر حقائقها أو لب جواهرها .

والمؤرخ الأديب يطرب للأدباء من كتاب وشعراء ، بل إنه يحتفل بهم ولو كانوا من الخلفاء والأمراء والوزراء والحجاب والقواد ، وإن كثيرا مما بين أيدينا من نصوص لبعض هؤلاء يرجع الفضل فى توفرها لنا إلى أبى مروان بن حيان .

وابن حيان كأديب مؤرخ تمس شغاف قلبه الحوادث الوجدانية والقصص المشبوبة ، وروابط الحب ووشائج الغرام ، وبخاصة إذا كانت تجرى فى مضمار التأبى ، وتدور فى فلك العفة ، وتشتمل بمواقف العزة ، ولاتتخلى عن مستلزمات الكرامة ، إن ابن حيان أرخ لكثير من هذه المواقف الوجدانية ، ولعل من أنسب مانختم به هذا الحديث ، تلك العلاقة الوجدانية العفة التى جرت بين عبد الرحمن بن هشام الذى مر ذكره وبين الأميرة حبيبة ابنة المستعين سليمان بن الحكم بن سليمان بن عبد الرحمن الناصر الذى وصف ابن حيان أيامه بأنها كانت شدادا نكدات ، صعابا مشئومات ، واتهمه بأنه الذى مهد لتفريق البلاد .

---

(٢٧) الذخيرة القسم الرابع المجلد ١/٩٩١.

(٢٨) المصدر ذاته ص ١٠٤.

يذكر ابن حيان أن المستظهر عبد الرحمن كان قد نشأ مع الأميرة « حبيبة » فى مكان واحد ، ومن ثم فقد ربطت بينهما آصرة من الحب فتقدم لخطبتها ، ولكن أمها زوج سليمان وكانت تسمى « مشنف » لوته ورفضت تزويجها إياه ، فكتب إليها - أى مشنف - هذه الأبيات البليغة الرقيقة الأبية(٢٩) :

وجالبةٍ عـذراً لـتصرفَ رغبتـى وتأبى المعالى أن تُجيزَ لها عذرا
يكلفهـا الأهلـون ردِّى جهالـةً وهل حَسَنٌ بالشمس أن تمنع البدرا
وماذا على أم الحبيبة إذ رأت جلالةَ قدرى أن أكون لها صهراً
جعلتُ لها شرطا علىَّ تعبـدى وسقت إليها فى الهوى مهجتى مهرا
تعلقتها من عبـد شمس غريـرةً محدرةً مـن صِيـد آبائهـا غـرَّا
حمامة عُشٍّ العبشميين رفـرفت فَطِرْتُ إليها من سراتهم صقـرا
لقد طال صوم الحب عنك فما الذى يضرك منه أن تكونى له فِطْرا
وإنى لأستشفـى بمرى بـداركم هدوءاً واستسقى لساكنها القطرا
وألصق أحشائى ببرد تـرابها لأطفىء من نار الأسى بِكُمُ جَمْرا
فإن تصرفينى يا ابنة العم تصرفى - وَعَيْشِكِ - كفئا مدَّ رغبته سترا

إلى أن يقول :

وإنى لأولى الناس من قومها بها وأنبهم ذكـرا وأرفعهـم قـدرا
وعندى ما يُصْبِى الحليمـة ثيبـاً وينسى الفتاة الخودَ عُذْرَتَها البِكرا
جمالٌ وآدابٌ وخلـقٌ مُوَطَّـأٌ ولفظٌ إذا ما شِئْتِ أسمعك السحرا

إن مثل هذه القصص الأدبية الواقعية التى أورد ابن حيان الكثير منها فى تواريخه ، كانت زاداً خصبا لكثير من المصنفين فى الأدب الأندلسى ، ولم يكن يكتفى بالقصيدة أو الاثنتين من شعر هذا الشاعر أو ذاك العاشق ، وإنما كان يكثر من النصوص حسبما صنع مع هذا الأمير الأموى الشاب وابنة عمه « حبيبة » فقد أورد له عدة نماذج من أرق شعر الهوى العذرى وأحلاه .

★ ★ ★

(٢٩) الذخيرة القسم الأول المجلد ١/٤٠ .

لقد كان أبو مروان بن حيان ممن تعاطى الأدب الرفيع بحيث يعد أديبا فى موكب الأدباء . وكان من الدقة والبراعة فى كتابة التاريخ الأندلسى بحيث يحسب كبير المؤرخين الأندلسيين ، وكان يكتب التاريخ بقلم الأديب وأمانة المؤرخ ووجدان الفنان ، فهو بغير مراء أديب المؤرخين ومؤرخ الأدباء .

الفصل الثامن

قراءة مستأنية لنثر ابن زَيدون

- ابن زيدون كاتبًا
- منهج المحافظة والتقليد
- منهج التحرر والإبداع
- منهج الغنائية النثرية
- الفكاهة والسخرية
- السيرة الذاتية

(١)

تمهيد

ألف الناس أن يقرأوا شعر ابن زيدون(*) ، فيذهبوا فى الإعجاب به كل مذهب ، يرددونه ترديد المستحسن لساحر النغم ، ويحفظونه حفظ الصب المشوق لترانيم العاشقين ، فسارت قصائده – وبخاصة تلك التى قالها فى ولادة بنت المستكفى – مشرقة ومغربة ، تجرى على كل لسان ، وتتردد على كل الشفاه ، تزين مجالس الأدباء ، وتطرز منتديات العلماء .

وأى صاحب ذوق فنى لا يحنى الرأس إجلالا « للنونية » الفريدة الخالدة فى جبين الشعر العربى ، تلك القصيدة التى عارضها أكثر من شاعر كبير ، وتزاحمت حولها وحول من يحفظها أساطير وخرافات ، هى ولا شك صدى رنان لتأثر جارف وقر فى خواطر المعجبين بها بحيث نسجوا حولها مانسجوا من قصص وتصورات وأساطير وأخبار . وأى محب لا ينثنى طربا ولا يذوب تشوقا للقافية الفاتنة :

إنّى ذَكَرْتُكِ بالزهـراءِ مشتاقـاَ　　　والأفْقُ طلقٌ ومرأى الأرضِ قَدْ راقَا
وللنسيـم اعتـلالٌ فـى أَصَائِلِـهِ　　　كأنه رقَّ لى فاعْتَـلَّ إشفَاقـاَ

أو قوله :

أيُوحشِنِى الزمـانُ وأنتَ أُنْسِى　　　ويُظْلِمُ لِى النهارُ وأنتَ شَمْسِى
وأغْرِسُ فـى مَحَبَّتِكَ الأمانِـى　　　فَأجْنِى الموتَ مِنْ ثمراتِ غَرْسى

أو قوله ، متشوقا إلى ولادة وهو يطوف فى ربوع الأندلس وكان إذ ذاك فى بلنسية :

(*) ولد أبو الوليد أحمد بن زيدون سنة ٣٩٤ وتوفى سنة ٤٦٣ هـ .

غَريبٌ بأقْصَى الشرقِ يَشْكُرُ للصَّبَا   تَحَمُّلَهَا منهُ السَّلامَ إلى الغَربِ
ومَا ضرّ أنفاس الصَبا فى احتمالِها   سلامَ هوى يُهْدِيه جسمٌ إلى قلبِ

أو قوله ، وقد نصب نفسه زعيما على العاشقين ، له وحده الثلثان دونهم وللبقية من عشاق الدنيا ثلث واحد !

أخذت ثُلْثَ الهَوى غَصْباً ولى ثُلُثٌ   وللمحبينَ فيما بينهمْ ثُلُثُ
تاللهِ لو حلفَ العشاقُ أنهمُ   مَوْتَى من الوجدِ يومَ البيْنِ ماحَنَثُوا
قومٌ إذا هُجِرُوا مِنْ بعد ما وُصِلوُا   مَاتُوا فإنْ عاد من يهْوُونه بُعِثُوا
تَرَى المحبينَ صرْعَى فى عِرَاصِهِمُ   كفِتْيَةِ الكهفِ لايدرونَ ما لبثُوا

لقد كان شعر ابن زيدون ولا يزال أنيس كل أديب ، ومادة كل دارس وغاية كل شاعر ، وعبرة كل محب ، وسلوى كل صب ، وأمل كل ناشئ ، وروضة كل فنان .

أما وإن الأمر كذلك فقد حجب هذا الرنين العذب والإيقاع الجميل موهبة أخرى لابن زيدون ، ونعنى بها موهبة « النثر » ذلك الفن الرفيع المتصل الأسباب بالصفوة المختارة من بلغاء العربية وكتابها ، وهو فن خلب العقول واستولى على إعجاب كثيرين من أدباء العربية بحيث فضله كثير منهم على الشعر على الرغم من أن الشعر أكثر التصاقا بالقلب وأدنى اقترابا من النفس ، وهو فيض العاطفة المشبوبة ، وعطاء الخاطر الدفاق ، وإنه لمما لا شك فيه أن شخصيات كبار الكتاب والمنشئين لتعلو درجات على أقدار بعض كبار الشعراء المرموقين ، وحسبك من ذلك أسماء عبد الحميد والجاحظ وابن العميد وبديع الزمان والقاضى الفاضل .

لقد اجتمع لأبى الوليد بن زيدون فضل التربع على قمة الشعر ومزية تملك ذروة النثر وهو والأمر كذلك واحد من قلة قليلة من أعلام العربية جمعوا بين الإبداع فى قول الشعر والإمتاع فى إنشاء النثر نذكر منهم فى المشرق : كلثوم بن عمرو المشهور بالعتابى ، وإبراهيم بن العباس الصولى ، وأبا إسحاق الصابى ، وأبا الفرج الببغاء ، وأبا الفتح كشاجم ، وكان الثلاثة

الأخيرون متعاصرين ، وقد جرت بينهم مطارحات شعرية ونثرية بارعة ، وربما أضفنا إلى هذه القافلة من الكتاب الشعراء عملاقا آخر من عمالقة الشعر والنثر هو أبو العلاء المعرى ، وإن كان نثر المعرى مختلفا على تقويمه من حيث كونه متحفا للألفاظ الوعرة ، الأمر الذى جعل بعض الدارسين يضعونه موضعا خاصا إذا ما طبقت عليه مقاييس النقد ومعايير البلاغة .

أما فى الأندلس فإن النابهين الذين جمعوا بين ذروتى الشعر والنثر يقلون عددا عن نظرائهم المشارقة ، ولعلنا لانجاوز حدود النصفة إذا ماحصرنا أشهرهم فى ثلاثة أعلام ابتداء بأبى عامر بن شهيد وانتهاء بلسان الدين بن الخطيب ، جاعلين أبا الوليد بن زيدون واسطة العقد بينهما ، وإن كنا لانغفل عددا فى مرقاة أدنى ودرجة أقل .

إن ابن شهيد يأتى فى موكب الأدب فى مرتبة دون مرتبة ابن زيدون ، فشعره على رونقه دون شعر أبى الوليد ، وأما نثره فهو على أناقته وديباجته تنقصه أسباب العمق ، ويفتقر إلى روافد الثقافة ، ذلك إن عدة الكاتب ثقافة عريضة واطلاع وعلم بالتاريخ وإحاطة بالأحداث واقتناص للمعرفة واقتناء للكتب ، وهذه الخاصية الأخيرة تكون له مددا موصول الأسباب تربط بينه وبين كل ما أنتج العقل فى الحقب الماضية والمراحل المعاصرة على حد سواء ، وأبو عامر فيما يذكر ابن بسام عن ابن حيان « كان يدعو قريحته إلى ما شاء من نثره ونظمه فى بديعته ورويته ، فيقود الكلام كما يريد من غير اقتناء للكتب ، ولااعتناء بالطلب ، ولا رسوخ فى الأدب ، فإنه لم يوجد له – فيما بلغنى – بعد موته كتاب يستعين به على صناعته ، ويشحذ من طبعه إلا ما قدر له » .

فابن شهيد والحال كذلك كان فى نثره أقرب إلى الشعر ، وكان يعتمد الخيال والتأمل مصدرا وموحيا أكثر من اعتماده العقل والمعرفة ، وهو من أجل ذلك قد كتب رسائل فكاهية وأخرى هازلة ، بعضها طويل وبعضها قصير، عامدا فيها إلى معارضة مشاهير الكتاب المشارقة الذين سبقوه زمانا ، هذا وإن رسالته المعروفة « بالتوابع والزوابع » على ماضمت من أسباب

الإبداع الفنى الذى دعانا لأن نقف عليها وقفة فاحصة فى بعض مؤلفاتنا ليست إلا صدى دقيقا لبعض مقامات بديع الزمان الهمذانى .

أما لسان الدين بن الخطيب فهو بدوره - على ما أسلفناه - أحد المتملكين لناصيتى الشعر والنثر ، غير أن شعره دون شعر كل من أبى عامر وأبى الوليد ، وإن كان قد تفوق عليهما بفن التوشيح وإبداعه فيه ، أما فى نسبته إلى الكتابة فلعل الإنصاف يدعونا إلى ربطه بفن الكتابة العلمية أكثر من نسبته إلى الكتابة الفنية ، ذلك أن لسان الدين أحد أعلام التأليف فى الأندلس ، وأن كتبه العديدة النفيسة الثرية بموضوعاتها ومناهجها وأسلوبها ومحتوياتها لمما تجعل كل عالم وأديب يحنى الرأس إجلالا لهذا العلم الذى جعل أيامه ولياليه - دون نوم إلا لماما - مقسمة بين الحكم والأدب ، موزعة بين السياسة والتأليف ، لقد كان لسان الدين يخصص نهاره كله للحكم وإدارة شئون الملك ، ويخصص ليله كله للكتابة والشعر والتأليف الأمر الذى جعل أصحاب الأخبار يطلقون عليه لقب « ذى العمرين » .

وإذا كان للسان الدين عدد من الرسائل الفنية فإنها لاتشكل إلا القليل بالقياس إلى إنتاجه العلمى النفيس العريض من أمثال الإحاطة فى تاريخ غرناطة ، الإعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام ، اللمحة البدرية فى الدولة النصرية ، السحر والشعر ، ريحانة الكتاب ، رقم الحلل فى نظم الدول ، نفاضة الجراب ، الحلل الموشية فى ذكر الأخبار المراكشية ، معيار الاختيار فى ذكر المعاهد والديار ، الكتيبة الكامنة فى شعراء المائة الثامنة وغيرها من كتبه العديدة النفيسة .

فقد أسهم لسان الدين بتصنيفه هذه الكتب فى إثراء المكتبة العربية إثراء ذا بال ، فهى متعددة الموضوعات ، متشعبة التخصصات ، جمعت بين فنون الأدب ، وأساليب الحكم وفن التراجم ، وتقويم البلدان ، وتسجيل التاريخ ، وإزجاء الأخبار ، وترويض الفكر ، والتنسيق بين علم التاريخ وفن الأدب .

هذا وقد خلف لسان الدين – فضلا عن الآثار التى ذكرنا – ديوان شعره النفيس ، وعددا من الرسائل التى ضمتها بعض كتبه وبخاصة تلك التى ضمها كتابه « كناسة الدكان بعد انتقال السكان » .

(٢)

ابن زيدون كاتباً :

فإذا ما انتقل الحديث إلى نثر ابن زيدون وجدنا أنفسنا أمام فنان أعد نفسه لامتلاك ناصية فن النثر إعدادها لامتلاك مجامع فن الشعر ، بل إن الأمر هنا يتجاوز هذا المفهوم درجات ، ذلك أن الشعر موهبة تنمى ، وملكة تهذب ، وأما النثر فإنه مرتبة تقوم على الاكتساب ، ومنزلة تبنى على حسن الإعداد .

ومن هنا نستطيع أن نقرر فى غير تردد أن ابن زيدون قد وهب ملكة الشعر كأسمى وأخصب ماتكون هذه الموهبة ، وأنه قد امتلك قدرة الكتابة النثرية امتلاكا بأن أعد نفسه لها كأفضل ما يكون الإعداد .

لقد تتلمذ أبو الوليد فى مستهل حياته على أبيه وكان فقيها عالما فاضلا ، ثم توفر فى فجر شبابه على الدراسة بحسن الإقبال وجودة التفرغ ومتابعة التحصيل فحفظ القرآن الكريم ، ودرس أسرار اللغة ، وتوفر على العلوم الدينية ، وقرأ أدب الأقدمين ، وثقف نفسه ثقافة عقلية فلسفية وهضم أخبار العرب وأيامهم وأمثالهم ، واستقرأ حياة الأعلام من أبناء أمته الأمر الذى جعل منه أديبا فذا ، وافر المعرفة ، غزير المحصول ، لطيف الأدب ، عذب الحديث ، جذاب الحوار ، ترفده ذخيرة من المعارف فى كل موقف قيض له أن يقفه ، الأمر الذى هيأه لأن يكون شاعرا محلقا ، وكاتبا فذا، وسفيرا بارعا ، ووزيرا محنكا ، بل ظل نجمه يسمو حتى صار يلقب بذى الوزارتين ، ذلك أن مؤهلات الوزارة والسفارة آنذاك كانت تعتمد أول ما تعتمد على الكفاءة العملية والمكانة العلمية والأدبية ، إن ابن زيدون يصور حصيلته الثقافية وذخيرته العلمية فى هذا البيت النفيس من إحدى قصائده :

وَنَجَّدنِى عِلمٌ توالتْ فُنُونُهُ كما يَتَوَالَى فى النظامِ سخابُ

هذا وإن الأخبار حول بلاغة ابن زيدون - حديثا وإنشاء - لتترى متواكبة متزاحمة عند كل الذين عنوا بمتابعة أخباره أو الترجمة لحياته ، وهى أخبار على جانب من الطرافة والإثارة ، منها ما قصه أحد وزراء بنى عباد من أن أبا الوليد بن زيدون « كان قائما على جنازة بعض حرمه والناس يعزونه على اختلاف طبقاتهم ، فما سمع يجيب رجلا منهم بما أجاب به آخر » .

فإذا كان لنا أن نتصور الأعداد الكبيرة من الناس التى تتجمع فى مناسبة عزاء متصلة الأسباب بإحدى ذوى الرحم من أهل ابن زيدون ، وهى بداهة من مختلف الثقافات والاتجاهات والطبقات أمكننا أن نستنتج مدى المقدرة بل الموهبة التى امتلك ناصيتها أديبنا وهو يجيب كل قادم للعزاء إجابة لاتتكرر مع آخر .

لذلك فقد تألق نجم ابن زيدون فى الكتابة تألقه فى الشعر بحيث لم يفت مترجميه إضفاء تلك الصفة عليه مع مزيد من التمجيد وكثير من الإعجاب ، فهذا صاحب قلائد العقيان يضعه على رأس « الوزراء ذوى الغرر والكتاب ذوى البلاغة » وأما ابن بسام فيقول عنه إنه « وسع البيان نظما ونثرا » ثم مضى قائلا : « إلى أدب ليس للبحر تدفقه ولا للبدر تألقه ، وشعر ليس للسحر بيانه ولا للنجوم الزهر اقترانه ، وحظ من النثر غريب المبانى ، شعرى الألفاظ والمعانى»[١] .

ويصف آخرون نثر ابن زيدون قائلين « كانت الكتب تنفذ من إنشاء أبى الوليد إلى شرق الأندلس فيقال تأتى من اشبيلية كتب هى بالمنظوم أشبه منها بالمنثور» .

تلك بعض جوانب الخلفية التاريخية الثقافية لابن زيدون الناثر الكاتب ، فما هى إذن سمات فنه وملامح نثره ؟

---

(١) الذخيرة - ١/١/٢٨٩.

(٣)

منهج المحافظة والتقليد :

إن ابن زيدون ذو ولاء لتراث بنى قومه الوافد إليه من المشرق الإسلامى ، فقد توفر عليه دراسة وحفظا وفهما ومن ثم تأثر به ، وحذا حذوه ، ورسم على نهجه ، ونسج على منواله ، ولعل أهم من تأثر بهم ابن زيدون من كتاب المشارقة ومفكريهم الجاحظ وبديع الزمان وأبى بكر الخوارزمى ، وأن تأثره بهؤلاء يقع فى نطاق الأسلوب والفكرة والصورة ، ولعل أصدق مثل لهذا النهج ماكتبه ابن زيدون لابن جهور من موضع اعتقاله وهو ما اصطلح على تسميته بالرسالة الجدية ، يقول أبو الوليد فى بعض أجزاء هذه الرسالة :

« يامولاى وسيدى الذى ودادى له ، واعتدادى به ، واعتمادى عليه ، أبقاك الله ماضى حد العزم ، وارى زند الأمل ، ثابت عهد النعمة ، إن سلبتنى – أعزك الله – لباس إنعامك ، وعطلتنى من حلى إيناسك ، وغضضت عنى طرف حمايتك ، بعد أن نظر الأعمى إلى تأميلى لك ، وسمع الأصم ثنائى عليك ، وأحس الجماد بإسنادى إليك ، فلا غرو فقد يغص بالماء شاربه ، ويقتل الدواء المستشفى به ، ويؤتى الحذر من مأمنه ، وإنى لأتجلد فأقول: هل أنا إلاّ يد أدماها سوارها ، وجبين عضه إكليله، ومشرفى ألصقة بالأرض صاقله ، وسمهرى عرضه على النار مثقفه ؟ والعتب محمود عواقبه ، والنبوة غمرة ثم تنجلى ، والنكبة « سحابة صيف عن قريب تقشع » . وسيدى إن أبطأ معذور .

وإنْ يكنْ الفعلُ الذى ساء واحداً فَأَفْعالُه اللَّائى سَرَرْنَ أُلُوفُ

وليت شعرى ما الذنب الذى أذنبت ولم يسعه العفو ؟ ولا أخلو من أن أكون بريئا ، فأين العدل ، أو مسيئا فأين الفضل ؟ وما أرانى إلا لو أمرت بالسجود لآدم فأبيت ، وعكفت على العجل ، واعتديت فى السبت،وتعاطيت فعقرت ، وشربت من النهر الذى ابتلى به جنود طالوت ، وقدت لأبرهة

الفيل ، وعاهدت قريشا على ما فى الصحيفة ، وتأولت فى بيعة العقبة ، ونفرت إلى العير ببدر ، وانخذلت بثلث الناس يوم أحد ، وتخلفت عن صلاة العصر فى بنى قريظة ، وأنفت من إمارة أسامة ، وزعمت إن خلافة الصديق فلتة ورويت رمحى من كتيبة خالد ، وضحيت بالأشمط الذى عنوان السجود به ، لكان فيما جرى على ما يحتمل أن يسمى نكالا ، ويدعى ولو على المجاز عقابا .

وَحَسْبُكَ من حادثٍ بامـرئٍ ... تَـرى حَاسِدِيـهِ لَـهُ رَاحِمِينَـا

فكيف ولا ذنب إلا نميمة أهداها كاشح ، ونبأ جاء به فاسق ؟ والله ما غششتك بعد النصيحة ، ولا انحرفت عنك بعد الصاغية ، ولا نصبت لك بعد التشيع فيك ، ففيم عبث الجفاء بأذمتى ، وعاث فى مودتى وأنى غلبنى المغلب ، وفخر علىّ الضعيف ، ولطمتنى غير ذات سوار ، وما لك لا تمنع منى قبل أن أفترس ، وتدركنى ولما أمزق ، وقد زاننى اسم خدمتك ، وأنلت الجميع من سماطك ، وقمت المقام المحمود على بساطك ؟

أَلَسْتُ المُوَالِى فيكَ نظمَ قصائدٍ ... هى الأَنْجُمُ اقتادتْ مَعَ الليلِ أَنْجُمَا؟

وهل لبس الصباح إلا بردا طرزته بمحامدك ، وتقلدت الجوزاء إلا عقدا فصلته بمشاعرك ، وبث المسك إلا حديثا أذعته بمفاخرك ، وما يوم حليمة بسرّ ، وحاش لله أن أعد من العاملة الناصبة ، وأكون كالذبابة المنصوبة تضىء للناس وهى تحترق » .

وفى فصل منها :

« ولعمرى ماجهلت أن الرأى فى أن أتحول إذا بلغتنى الشمس . ونبا بى المنزل ، وأضرب عن المطامع التى تقطع أعناق الرجال ، ولا استوطئ العجز فيضرب بى المثل ، خامرى أم عامر ، وأنى مع المعرفة بأن الجلاء سباء ، والنقلة مثلة ، لعارف أن الأدب الوطن الذى لايخشى فراقه ، والخليط الذى لا يتوقع زياله ، والنسب الذى لايخفى ، أينما توجه ورد أعذب منهل ، وحط

في جناب قبول ، وضوحك قبل إنزال رحله ، وأعطى حكم الصبى على أهله ،

وَقِيلَ له أَهْلاً وسهلاً ومَرْحَباً فهَـذا مَبِيتٌ صالـحٌ وصديـقُ

غير أن الوطن محبوب ، والمنشأ مألوف ، واللبيب يحن إلى وطنه ، حنين النجيب إلى عطنه ، والكريم لايجفو أرضا بها قوابله ، ولاينسى بلدا فيه مراضعه

أُحبُّ بلادِ الله ما بين منعـجٍ إلَّي وسَلْمَى أن يَصُوبَ سحابُها
بلادٌ بها عـقَّ الشبـابُ تمائِمـى وأول أرضٍ مَسَّ جسمِى تُرابُهَا

مع مغالاتى بعقد جوارك ، ومنافستى فى الحظ من قربك ، واعتقادى أن الطمع فى غيرك طبع ، والغنى من سواك عناء ، والبدل منك عوز ، والعوض لقاء .

وإذا نظرتُ إلى أميرى زادنى ضناً به نظرى إلى الأمـراء

وكل الصيد فى جوف الفرا ، وفى كل شجر نار ، واستمجد المرح والعفار ، فما هذه البراءة ممن يتولاك ، والميل عمن يميل إليك ، وهلا كان هواك فيمن هواه فيك ، ورضاك لمن رضاه لك .

يامن يعز علينـا أن نفارقكـم وجداننا كل شيء بعدكم عدم

إن هذه الرسالة على شهرتها واحتفاء الأدباء بها، وإفراد صلاح الدين الصفدى مجلدا كاملا لشرحها أسماه «تمام المتون فى شرح رسالة ابن زيدون» لاتزيد فى نظرنا عن كونها امتداداً لمدرسة بديع الزمان الهمذانى من حيث السجع والجناس والتلاعب بالألفاظ وإدارة فحاوى الجمل والاستشهاد بالشعر وتضمين الأمثال، غير أن ثمة فرقا واضحا بين الأسلوبين والشخصيتين، فأسلوب ابن زيدون وإن كان يجرى فى نفس المضمار إلا أنه أكثر إشباعا كما أن معانيه أكثر عمقا ، ولعل هاتين الظاهرتين تبين لنا الفرق بين شخصية بديع الزمان الأكثر ميلا إلى الخفة وشخصية ابن زيدون الرزينة الحكيمة الآخذة من معين الثقافة بأكثر مما أخذ بديع الزمان .

على أنه من اليسير على قارئ بعض رسائل ابن زيدون أن يرى شبح بديع الزمان الهمذانى متخفيا وراءها ، قابعا خلف ساحتها ، إنه يقول فى رسالة بعث بها إلى المظفر سيف الدولة أبى بكر بن الأفطس .

« ومازلت - أبقى الله الحاجب - أتلقى من مساعيه المشكورة ، ويقرع سمعى بمآثره المأثورة ، ما هو أندى من بلوغ الأمل ، وأشهى من اختلاس القبل ، وأغض من جنى الزهر، وألطف من نسيم السحر، حتى انقادت نفسى فى زمام التأميل والمودة ، ونازعت إلى الأخذ بحظ من الاعتلاق والممازجة ، ونظرت إلى ما دون ذلك من أسباب البعد المانعة ، وامتداد البلاد المعترضة ففضضت طرف الخيبة ، وطويت كشحا على اليأس من درك الأمنية ، إلى أن ندبنى الأديب أبو فلان إلى مخاطبته ، وحرضنى على مكاتبته ، ونبهنى على ما فى التثاقل عن مداخلته ، من التضييع الصريح ، والتقصير البين الصحيح ، إذ هى أسنى علق غولى به . وأنفس ذخر نوفس فيه ، فطربت إلى ذلك ، «كما طرب النشوان مالت به الخمر » واهتززت له «كما اهتز تحت البارح الغصن الرطب » . ورأيت من شكر يد العلياء فيما حثنى إليه ، وحضنى عليه ، مما فيه حلية الفخر ، ومكرمة الدهر أن استفتح باب المكاتبة بالشفاعة ، وأنهج طريق المخاطبة فى العناية به ، وبيننا بعد من ذمام الطلب ، وحرمة الود والأدب ، ما أستقصر نفسى معه أن يتقدم فى خدمة رغبته قلمى ، وقد تأخرت قدمى ، ويعد لاقتصار بغيته كتابى ، دون أن أزم إليه ركابى ، وهو فتى نام جده ، واستيقظ حده ، فتنكر الزمان له ، واعترت الأيام به بين ذئاب سعاية عوت عليه ، وعقارب وشاية دبت إليه » .

لقد حذا ابن زيدون فى رسالته هذه حذو بديع الزمان فى إحدى رسائله إلى أبى بكر الخوارزمى حتى ليكاد يقع الحافر على الحافر فى بعض فقرها على حد قول أبى الطيب المتنبى .

ولكن ليس من كبير بأس فى ذلك ، فإن التزام ابن زيدون سبيل سابقيه فى بعض ماكتب لم يخرج عن كونه امتدادا لمدرستهم ، وإحياء لنهجهم ، وولاء لتراثه وثقافته .

(٤)

منهج التحرر والابتداع :

على أن أبا الوليد بن زيدون لم يجعل من قلمه أسير نهج الآقدمين فى كل ماكتب ، وإنما جعل لنفسه نهجه المستقل وأسلوبه المتميز ، إنه فى كثير من الأحيان يخطط لرسالته ، يجمع عناصرها ، وينسق أفكارها ، وينفلت من إسار السجع ويتحرر منه إلا ماجاء فيض الخاطر وعفو البديهة ، ولعل رسالته إلى أبى عامر بن مسلمة فى اشبيلية لكى يزكيه عند المعتضد ابن عباد ويقدمه إليه،لمثال واضح على استقلال ابن زيدون فى نهجه النثرى ، وتفرده دون معاصريه بأسلوب ربما كان أقرب شيء إلى أسلوبنا نحن أبناء القرن الرابع عشر الهجرى ، فلنسمع إليه مخاطبا ابن مسلمة :

« ياسيدى ، وأرفع عددى ، وأول الذخائر فى عددى ، وأخطر علق ملأت من اقتنائه يدى ، ومن أبقاه الله فى عيشة باردة الظلال ، ونعمة سابغة الأذيال ، قد تقاصر الثناء عليك ، وتوالى الحديث الحسن عنك ، حتى حللت محل الأمانة ، وكنت موضع تقليد الوطر ، وإثبات الطوية ، والله يمتعك بما حازه لك من الخير ، ووفره عليك من طيب الذكر .

فى علمك – أعزك الله – ماتقتضيه العطلة من إظلام الخاطر ، وصدأ النفس ، ويجنيه طول المقام من إخلاق الديباجة ، وإرخاص القدر ، وقد آن أن أجتنى ثمرة من آداب أطلت الاعتناء بها ، وأخلاق أدمت رياضة النفس عليها ، ولما مخضت الملوك ، وجدت عميدهم الذى أنسى السالف قبله ، وتقدم الراهن معه ، وأتعب الغابر بعده ، الحاجب فخر الدولة مولاى ، ومن أطال الله بقاءه ، وكبت أعداءه ، لما خصه الله به من سناء الهمم ، وسماحة أفردته من النظراء ، وأعلته عن مراتب الأكفاء ، فرأيت قبل أن أحمل لغيره نعمة أو أوسم ممن سواه بصنيعة ، أن أعرض نفسى مملوكة عليه ، عرض من لا يؤهلها لإجازته إلا بالاستجازة ، ولايطمع لها فى قبوله إلا مع

المسامحة ، فلو كنت الوليد بن عبيد براعة نظم ، وجعفر بن يحيى بلاغة نثر ، وإبراهيم بن المهدى طيب مجالسة ، وإمتاع مشاهدة ، ثم حضرت مجلسه العالى ، لما كنت بسعة إحاطته إلا فى جانب التقصير ، وتحت عهدة النقصان ، غير أنه لم يعدم فى نجابة غرس اليد ، وإصابة طريق المصنع ، من ولاية أخلصها ، ونصيحة أمحضها ، وشكر أجنيه الغض من زهراته ، وثناء أهدى إليه العطر من نفحاته ، ففوضت إليك هذه السفارة ، واعتمدتك بتكليف النيابة ، لوجوه : منها حظوتك لديه ، ومكانتك منه ، سوغك الله الموهبة فى ذلك ، وأنهضك بأعباء الشكر لها ، ومنها سرو مذهبك ، وكرم سجيتك ، وصحة مشاركتك ، لمن لم يستوجبها استيجابى ، ولا استدعاها بمثل أسبابى من تدانى الجدار وتصافى السلف والانتماء إلى أسرة الأدب ، فإن وافقت السانحة الإرادة ، فحظ أقبل وعبد بلغ من قبول سيده ما أمل ، ولم أقل : « عمرك الله » كما قيل فى النجمين بل قلت : « وقد يجمع الله الشتيتين » وإن عاق حرمان عادته أن يعوق عن الظفر ، ويعترض دون الأمل ، فأعلمه أيده الله – أنى فى حالى العطلة مع غيره والتصرف ، ويومى الإيطان والتطوف كالمهتدى بالنجم حين عدم ذكاء ، ومتيمم الصعيد إذا لم يجد الماء .

فَإِنْ أَغْشَ قوماً غَيْرَهُ أَوْ أزورهمْ ... فَكَالْوَحْشِ يُدْنِيه مِنَ الأنسِ المحْلُ

والله يتولاه بالفسحة فى عمره ، والإعلاء لأمره ، ويصرف الأقدار مع إيثاره ويصرف وجوه التوفيق إلى اختياره .

ولك ياسيدى فى انتدابك لما ندبتك له ما للساعى المنجح من الشكر ، وللمجتهد البالغ من العذر ، وملاك الأمر تقديم المراجعة بالإيجاب فأسكن إليها والجواب فأعتمد عليه ، وأهدى إليك ندى الغض الناضر من سلامى ، والأرج العاطر من تحيتى » .

إنها ظاهرة تشد الانتباه وتلفت النظر تلك التى جعلت ابن زيدون ينفلت من عقال السجع اللهم إلا فى استهلال كتابه ، ولعله عمد إليه فى ذلك

الاستهلال لكن يثير اهتمام ابن مسلمة وينبه خاطره ، فقد ألف الناس آنذاك ألا يقرأوا إلا إسجاعا وألاّ يسمعوا إلا إيقاعا ، وإذا ما ضربنا صفحا عن هذه الأسجاع القليلة كانت الرسالة واحدة من رسائل عصرنا من حيث تحرر الأسلوب وسوق الفكرة وتتابع الجمل ويسر التعبير .

(٥)

منهج الغنائية النثرية :

سلف القول فى وصف نثر ابن زيدون آنه « غريب المبانى ، شعرى الألفاظ والمعانى » وأن كتبه التى كانت تأتى من اشبيلية « هى بالمنظوم أشبه منها بالمنثور » .

إن الذين ساقوا هذه الأقوال لم يطلقوها عبثا ، ولم يلقوا بها مجاملة لأديب الأندلس الكبير ، وإنما هى أحكام أصدروها بعد دراسة مستأنية وقراءة غير عجلة لآثار ابن زيدون النثرية .

كتب ابن زيدون بعد فراره من السجن فى قرطبة إلى أحد أصدقاء أبيه من ذوى المكانة ، أبى عامر بن مسلمة ، رسالة فريدة صور فيها كل ما اعتلج فى نفسه من آلام وقلق وما وقر فى خاطره من خوف وحذر مضمنا إياها ألوانا من العتاب الصادق المر ، مسجلا فيها مشاعره حيال وطن لايستشعر فيه أسباب الأمن من خلال معان ربما لم يسبقه إليها أديب من حيث يسر انسيابها إلى الخاطر وسرعة اقتحامها منافذ القلوب ، مستعملا فى ذلك جماع حصيلة حافظته من آى الكتاب العزيز ، ومختار شعر العرب وروائع أمثالهم ، والمرء إذا غنى أو بكى من خلال وسيلة غير الشعر ، ترك نفسه على سجيتها وأطلق لقلمه العنان ، فلا سجعة تعوقه ، ولاصنعة تستهويه ، ومن هنا كانت غنائية ابن زيدون وسحرها وبراءتها قد تجسمت فى هذا القول :

« وإنكَ لَمْ يَفْخَرْ عليكَ كفاخرٍ ضعيف ولَمْ يَغْلِبْكَ مثلُ مغلَّبِ

فلم أستطع صبرا ، وعلمت أنى قد أبليت عذرا ، ولم يبق إلا أن يعذرنى

لبيد وكاد ، ورأيت أن العاجز من لايستبد ، فالمرء يعجز لا المحالة ، ولم استجز أن أكون ثالث الأذلين : العير والوتد . وذكرت أن الفرار من الظلم ، والهرب مما لايطاق من سنن المرسلين ، قال الله عز وجل على لسان موسى عليه السلام : « ففررت منكم لما خفتكم » وقال الشاعر :

لاَ عَار لا عَارَ فى الفرارِ فَقَدْ فَرَّ نبىُّ الهدى إلى الغارِ(*)

ونظرت فى مفارقة الوطن ، والبين عن الأحبة ، فتبين لى أن إيحاش نفسى ، بإيناس أهلى ، وقطعها فى صلة وطنى ، غبن فى الرأى ، وخور فى العزم ، ووجدت الحر ينام على الثكل ، ولا ينام على الذل ، وأذنت إلى قولهم ، ليس بينك وبين البلاد نسب فخيرها ماحملك .

وإذا نَبَا بِكَ مَنْزِلٌ فَتَحَوَّلِ

وقال بعض المحدثين :

أرى النــــاسَ أُحْدوثــــةً فكونــــى حديثــــاً حسنْ
كــأنْ لـــم يـــزلْ ما أتــــى وما قــد قَضَى لــمْ يكــنْ
إذا وطـــــنٌ رَابَنِــــــى فكـــلٌّ مكـــانٍ وطــــنْ

ولم استغرب أن أسام مثل هذا الخسف فى مسقط رأسى ، ومعق تمائمى ، وأول أرض مس ترابها جلدى ، فقديما ضاع المرء الفاضل فى وطنه ، وكسد العلق الغبيط فى معدنه ، قال بعضهم :

أضيعُ فى معشرى وكمْ بلدٍ يعدُّ عودَ الكباءِ منْ حَطَبِهْ

فاستخرت الله عز وجل ، واضح وجه العذر ، ثابت قدم الحجة ، عند من غض عين الهوى ، وخزن لسان التعسف والله يصيب غرض الصواب برأيى ويقرب غاية النجاح على سعيى ، حسبما فى علمه أنى مظلوم مبغى عليه منسوب مالم آته إلى ، فهو المؤمل بذلك والمرجو له ».

(*) أخطأ الشاعر فى تصوره أن النبى ﷺ فر إلى الغار ، فإن الهجرة لم تكن فرارا ، فالفرار له معناه ، والهجرة لها معناها المختلف تماما عن مفهوم الفرار وقد كانت الهجرة بوحى من الله ، وقد ذهب الرسول ﷺ إلى أبى بكر وقال له : إن الله أمرنى بالهجرة ، فعرض عليه أبو بكر الصحبة.

ويمضى ابن زيدون مفتت القلب مقروح الكبد ، يسجل مشاعره حيال أرضه التى هجرها ، وداره التى غادرها ، وأمه التى غاب عنها وهو وحيدها ، ويصف تلهفه إلى ما يدخل الأمن إلى نفسه ، ويبعث الاطمئنان إلى فؤاده ، فى عبارة أقرب إلى الهديل ، وأسلوب أعذب من الشعر وأصفى ، غير مهمل سوق الحكم والأمثال والأشعار التى تنثال عليه انثيالا فى قوله :

« والذى أحبه منك ، وأثق فى المسارعة إليه بك مجاريا ذكرى ، مفاوضا فى أمرى ، معلما له بما لا يذهب عنه من أن الذى اخترت لنفسى غاية ما يسىء العروبة ، ويساء المولى عنه ، فالجلاء أخو القتل ، والغربة أحد السبائين ، قال الله تعالى : ﴿ وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِن دِيَارِكُم مَّا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ ﴾

وقال الشاعر :

ومَنْ يغتربْ عن داره لايزلْ يَرَى مصارعَ مظلومٍ مجرًّا ومسحبا
وتدفنُ منهُ الصالحاتُ وإنْ يُسيء يكنْ ما أساء النارَ فى رأسِ كبكَبا

وقد هجرت الأرض التى هى ظئرى ، والدار التى كانت مهدى ، وغبت عن أم أنا واحدها . تمتد أنفاسها شوقا إلىّ ، وتغمض أجفانها حزنا علىّ ، والله يرى بكاءها ، ويسمع لى على من ظلمنى نداءها ، فالاستجابة مضمونة للمخلص والمظلوم ، وقد حملت السمتين ، واستوجبت الصفتين ، ولتكن بغيتك التى تدخرها عليها كلمة تأمين ، وإشارة إلى تأنيس وتسكين ، تراجعنى بها فأظفر بحيث أنا آمنا ، وألقى العصا مطمئنا ، فإن وجدت محز الشقرة فالعوان لا تعلم الخمرة ، فإن أشبهت الليلة البارحة أعلمتنى بذلك ، فطلبت الأمن فى مظانه ، وتقريب السلامة فى مواطنها ، وصبرت حتى يحكم الله لى وهو خير الحاكمين ، « كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ » ومع اليوم غد .

ولك ياسيدى فى انتدابك لما ندبتك إليه الفضل ، والأيادى فروض ، والصنائع ودائع ، ولا يذهب العرف بين الله والناس ، والتحية الطيبة والسلام المردد على سيدى » .

وتتألق غنائية ابن زيدون وتزداد صفاء ، ويرق أسلوبه وتسمو عبارته بحيث تضاهى شعره براعة ، وتساوق نظمه ألقاً حين يروى قصته مع ولادة طبقا لما سجله ابن بسام ، إنها – أى قصته مع ولادة – محور حياته وفنه وإحساسه وعيشه وفكره إمساء وإصباحا ، ومن هنا كانت روايته لها نثرا أرق من بعض أبياته فيها شعرا ، إنه يريد أن يثبت فى خواطر المتأدبين أن ابن زيدون ناثرا لايقل عن ابن زيدون شاعراً ، وله فى ذلك الحق كله ، فلقد احتفل الناس بابن زيدون الشاعر ، ومن حقهم أن يفعلوا ، ولكنهم لم يهتموا بابن زيدون الناثر اهتمامهم به شاعرا وكان عليهم أن يفعلوا ، يقول ابن زيدون مسجلا جانبا من قصة حبه بقلمه فيما لو صحت رواية ابن بسام :

« كنت فى أيام الشباب ، وغمرة التصاب ، هائما بغادة تدعى ولادة ، فلما قدر اللقاء ، وساعد القضاء كتبت إلى :

تَرَقَّبْ إِذَا جَنَّ الظلامُ زِيارتِـى فَإِنِّى رأيْتُ الليلَ أَكْتَمَ للسِّـرِّ

وَبِى مِنْك مَا لَوْ كانَ بالبدرِ ما بَدَا وبالليل ما أَدْجَى وبالنجْمِ لَمْ يَسْرِ

فلما طوى النهار كافوره ، ونشر الليل عبيره ، أقبلت بقد كالقضيب وردف كالكثيب ، وقد أطبقت نرجس المقل ، على ورد الخجل ، فملنا إلى روض مدبّج ، وظل سجسج ، قد قامت رايات أشجاره ، وفاضت سلاسل أنهاره ، ودر الطل منثور ، وجيب الراح مزرور ، فلما شببنا نارها ، وأدركت فينا ثارها ، باح كل منا بحبه ، وشكا ألم ما بقلبه ، وبتنا بليلة نجنى أقحوان الثغور ونقطف رمان الصدور ، فلما انفصلت عنها صباحا أنشدتها ارتياحا :

وَدَّعَ الصبَر محبٌّ وَدَّعَكْ ذائعٌ مِـن سِرِّهَ ما استـودعكْ
يقرعُ السّنَّ على أنْ لَمْ يكـنْ زَادَ فى تلكَ الخُطَى إذْ شَيَّـعكْ
يا أخـا البـدْرِ سنـاءً وسَنَـاً حَفِـظَ اللهُ زمانـاً أطلَـعَكْ
إن يَطـلْ بَعْـدك ليْلِي فلكَـمْ بِتُّ أَشكُو قِصَرَ الليـل مَـعَكْ

قال أبو الوليد وكانت عتبة قد غنتنا :

أَحِبَّتَنَا إِنِّـى بَلَـغْتُ مؤمَّلِـى   وسَاعَدَنِى دَهرِى وَوَاصَلَنى حُبِّى
وجَاءَ يهنينى البشيرُ بِقُرْبِـهِ   فأعطيْتُهُ نفْسى وزدت له قَلبِى

فسألتها الإعادة ، بغير أمر ولادة ، فخبا منها برق التبسم ، وبدا عارض التهجم ، وعاتبت عتبة ، فقلت :

وماضُرِبَتْ عُتْبَى لذنبٍ أَتتْ بهِ   ولكنما وَلَّادةٌ تشتهى ضَربِى
فقامتْ تجرّ الذيلَ عاثرةً بِـه   وتمسحُ طَلَّ الدمعِ بالعنمِ الرطْبِ

فبتنا على العتاب ، فى غير اصطحاب ، ودم المدام مسفوك ، ومأخذ اللهو متروك ، فلما قامت خطباء الأطيار ، على منابر الأشجار ، وأنفت من الاعتراف ، وباكرت إلى الانصراف ، وشت بمسك الأنفاس ، على كافور الأطراس :

لوْ كنتَ تُنصفُ فى الهَوى مابيننَا   لم تَهْوَ جاريتى ولـم تَتَخَيَّـرِ
وتركتَ غصناً مثمراً بجَمَالـهِ   وجَنحْتَ للغصْنِ الذى لم يُثْمرِ
ولقدْ علمْتَ بِأننى بَدرُ السَّما   لكنْ دهيت لِشقْوتِى بالمشترى »

ليس من شك فى أن هذا الضرب الثالث من ضروب فن القول النثرى عند ابن زيدون لمما يدفع بالدارس الحصيف إلى إعطاء نثر أديب الأندلس الكبير مزيدا من العناية وقدرا أكبر من الدراسة ، والالتفات إليه التفاتة تماثل تلك التى يمنحها المتأدبون إلى كتاب العربية الذين قامت شهرتهم على تعاطى فن النثر ، والتفرغ له ، والعكوف عليه .

إن ابن زيدون حال كونه يكتب هنا نثرا لا نخاله إلا يدبج شعرا ، فألفاظه جمعت بين النعومة وحسن الانتقاء ، وامتلكت أسباب الرقة وبراعة الإيقاع ، لقد ألف بينهما فى عبارات عذبة متناغمة ، وجمل ندية متناسقة ، فيها حلاوة الشعر وهى نثر ، ولها إيقاع النظم وهى مرسلة .

(٦)

الفكاهة والسخرية أو الرسالة الهزلية :

النثر العربى مترع بالرسائل الفكاهية الساخرة البارعة ، وإن كثيرا من الأدباء الكتاب قد عمدوا إلى الفكاهة فى كثير مما أنشأوا ، ونحن نستطيع أن نعدد نفرا من هؤلاء من أمثال أبى عثمان الجاحظ فى رسالته التربيع والتدوير ، وابن مناذر فى وصف الدابة العجفاء ، وأبى إسحاق الصابى فى عهد التطفل وفى عزائه لابن قريعة فى وفاة الثور الأبيض ، وبديع الزمان فى وصف البقرة وفى كثير من مقاماته ، وأبى بكر الخوارزمى فى عزائه مسكويه فى زواج أمه ، وابن شهيد فى بعض المواقف فى قصة التوابع والزوابع وغير ذلك مما لا نعنى بحصره فى هذا المقام ، وكلها رسائل اجتمعت لها أسباب النضج الفنّى فى نطاق الفكاهة والسخرية .

غير أن أشهر رسالتين هزليتين فكاهيتين فى النثر العربى على الإطلاق هما رسالة التربيع والتدوير للجاحظ والرسالة الهزلية لأبى الوليد بن زيدون .

على أن الرسالة الثانية قد نالت من عناية الدارسين قدرا يزيد عن ذلك الذى نالته رسالة الجاحظ ، ويكفى فى ذلك المقام أن نذكر أن الشيخ جمال الدين ابن نباته المصرى قد ألف سفرا جليلا فى شرح الرسالة الهزلية والتعليق عليها والتعريف بالأعلام الذين احتوتهم صفحاتها أطلق عليه عنوان « سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون » وهو من الكتب الممتعة النفيسة التى لا ينبغى أن تخلو مكتبة دارس الأدب من نسخة منه .

وليس من شك فى أن هناك نسبا بين رسالة التربيع والتدوير للجاحظ والرسالة الهزلية لابن زيدون ، فكل من الرسالتين قد أنشئت للنيل من إنسان بعينه والتشهير به والسخرية منه ، فرسالة الجاحظ أنشئت لتهزأ من شخصية خصمه أحمد بن عبد الوهاب ، ورسالة ابن زيدون أنشئت لتنال من مروءة غريمه فى حب ولادة الوزير ابن عبدوس والتعريض به والسخرية منه .

غير أن رسالة الجاحظ قد أخذت طريقها إلى أحمد بن عبد الوهاب بشكل مباشر ، أما رسالة ابن زيدون فقد أنشأها على لسان محبوبته ولادة وأرادها أن تبعث بها إلى غريمه ، وهو تكليف لم يخل من تعسف و لم يسلم من إسراف ولم يخلص من تحيف ولم ينج من شطط .

وعلى الرغم من نفاسة أكثر المحتوى فى الرسالة الهزلية ، فإننا لا نستطيع أن نخفى تأثر كاتبها بالإطار العام لرسالة الجاحظ ، غير أن استهلال ابن زيدون فى رسالته أقسى من استهلال الجاحظ وأشد نكالا ، حتى لنكاد نصنف هذا القدر منها تحت باب الهجاء أكثر مما نصنفه تحت باب السخرية والاستهزاء ، وهو الأمر الذى تجنبه الجاحظ بحيث حرص من خلال خفة روحه وهدوء مشاعره على أن يصيب مقاتل أحمد بن عبد الوهاب دون أن يسيل دما .

غير أنه إنصافا للحق ولابن زيدون ، ينبغى أن نتمثل الظروف التى قيلت فيها كل من الرسالتين ، فأحمد بن عبد الوهاب الذى أنشأ الجاحظ فيه رسالة التربيع والتدوير ، لم يكن سوى شخص مدع للعلم فى ندوة الوزير محمد بن عبد الملك الزيات ، وهى الندوة التى كان الجاحظ يتردد عليها ، ولما لم يتحمل الجاحظ ادعاءات ابن عبد الوهاب ، وحواره السخيف ، وعجبه الزائف ، كتب فيه رسالته الآنفة الذكر .

وأما ابن عبدوس ، فأمره مع ابن زيدون مختلف كل الاختلاف ، لقد كان ابن عبدوس منافسا لابن زيدون فى حب ولادة ، وولادة كانت بالنسبة إلى ابن زيدون نور الدنيا وسعادة الدهر وأمل الحياة وبهجة الزمن وفرحة الأيام ، ومن ثم فإن سلطان الغيرة كان يكمن فى خاطر ابن زيدون كمون الحسام المتحفز للانطلاق من غمده لكى يبعثر رشاش الدماء من خلف ومن قدام ، فبينما يبدأ الجاحظ رسالته هذه البداية الناعمة الساخرة الضاحكة قائلا : « كان أحمد بن عبد الوهاب ، مفرط الطول ويدعى أنه مفرط القصر ، وكان مربعا وتحسبه لسعة جفرته واستفاضة خاصرته مدورا ، وكان جعد الأطراف قصير الأصابع ، وهو يدعى السباطة والرشاقة ، وأنه عتيق الوجه أخمص البطن ، معتدل القامة ، تام العظم . وكان طويل الظهر قصير عظم الفخذ ، وهو مع

قصر عظم ساقه يدعى أنه طويل النجاد ، رفيع العماد ، عادى القامة ، عظيم الهامة ..» نجد أن ابن زيدون من منطلق غيرته يدأ صابا جام غضبه ،ولا نقول سخريته ، على هذا النحو : « أما بعد ، أيها المصاب بعقله،المورط بجهله ، البين سقطه ، الفاحش غلطه ، العاثر فى ذيل اغتراره ، الأعمى عن شمس نهاره ، الساقط سقوط الذباب على الشراب ، المتهافت تهافت الفراش فى الشهاب ، فإن العجب أكذب ، ومعرفة المرء نفسه أصوب » .

ويمضى ابن زيدون مسترسلا فى رسالته على لسان ولادة إلى ابن عبدوس قائلا: «وإنك راسلتنى مستهديا من صلتى ما صفرت منه أيدى أمثالك متصديا من خلتى لما قرعت دونه صنوف أشكالك ، مرسلا خليلتك مرتادة ، مستعملا عشيقتك قوادة ، كاذبا نفسك أنك ستنزل عنها إلىّ ، وتخلف بعدها علىّ :

ولست بـــــأول ذى همة دعتـــه لما لـــيس بالنائـــل

ولاشك أنها قلتك إذ لم تضن بك ، وملتك إذ لم تغر عليك،فإنها أعذرت فى السفارة لك ، وماقصرت فى النيابة عنك ، زاعمة أن المروءة لفظ أنت معناه ، والإنسانية اسم أنت جسمه وهيولاه ، قاطعة أنك انفردت بالجمال واستأثرت بالكمال ، واستعليت فى مراتب الجلال ، واستوليت على محاسن الخلال » .

إن ابن زيدون فى هذا القدر من رسالته يجرى فى حلبة الجاحظ ولكنه – للأسف – نال من ولادة وابن عبدوس معا ، من حيث أراد أن ينال من ابن عبدوس وحده ، وهو نيل يدخل فى باب الهجاء العنيف ، وأسلوب السخرية فيه أدنى بكثير من أسلوب الجاحظ .

على آن ابن زيدون لا يلبث أن يلتقط أنفاسه ويقاوم مشاعر حفيظته حين يمضى قدما فى السخرية بغريمه من منطلق الربط بينه وبين أبطال التاريخ وأعلامه سلبيا وإيهامه أنه يفضلهم ، وأنهم يستمدون أمجادهم الحربية والسياسية والأدبية والحكمية والعلمية والجمالية والبيانية والإنسانية والفلسفية من شمائله ومواهبه .

إن ابن زيدون وقد دلف إلى صميم السخرية بغريمه يستأنف كلامه ذلك الذى أنهينا طرفاً منه قبل قليل قائلا :

« حتى خيلت أن يوسف عليه السلام حاسنك فغضضت منه ، وأن امرأة العزيز رأتك فسلت عنه ، وأن قارون أصاب بعض ما كنزت ، والنطف عثر على فضل ما ركزت ، وكسرى حمل غاشيتك ، وقيصر رعى ماشيتك ، والإسكندر قتل دارا فى طاعتك ، وأردشير جاهد ملوك الطوائف بخروجهم من جماعتك ، والضحاك استدعى مسالمتك ، وجذيمة الأبرش تمنى منادمتك ، وشيرين قد نافست بوران فيك ، وبلقيس غايرت الزباء عليك ، وإن مالك ابن نويرة أردف لك ، وعروة بن جعفر إنما رحل اليك ، وكليب بن ربيعة إنما حمى المرعى بعزتك ، وجساسا إنما قتله بأنفتك ، ومهلهلا إنما طلب ثاره بهمتك ، والسموأل إنما وفى بعهدك، والأحنف إنما احتبى فى بردتك ، وحاتما إنما جاء بوفرك ، ولقى الأضياف ببشرك » .

ويمضى ابن زيدون بلسان ولادة فى ضرب الأمثلة وخلع صفات المجد التى عرف بها أبطال التاريخ على ابن عبدوس إلى أن يقول :

« وإنك نهجت لأبى معشر طريق القضاء ، وأظهرت جابر بن حيان على سر الكيمياء ، وأعطيت النّظام أصلا أدرك به الحقائق ، وجعلت للكندى رسما استخرج به الدقائق ، وأن صناعة الألحان اختراعك ، وتأليف الأوتار والأنقار توليدك وابتداعك ، وأن عبد الحميد بن يحيى بارى أقلامك ، وسهل بن هارون مدون كلامك ، وعمرو بن بحر مستمليك ، ومالك بن أنس مستفتيك ، وأنك الذى أقام البراهين ووضع القوانين ، وحد الماهية وبين الكيفية والكمية ، وناظر فى الجوهر والعرض ، وميز الصحة والمرض ».

إنها حاصلة زاخرة وافرة من صفات النبوغ التى لا يتوفر بعضها – فضلا عن جميعها – فى إنسان ، يخلعها ابن زيدون من منطلق التحقير والسخرية على غريمه – يمكن الرجوع إليها فى النص الأصلى للرسالة الهزلية – ولكنه لا يفعل ذلك إلا لكى يضرب ابن عبدوس ضربة قاتلة على حين لا يلبث أن يعريه

من كل تلك المحامد الخيالية التى ألصقها به ، ويصب عليه ألوانا من النقم فى قسوة المغيظ واندفاع الغيور وحدة المتحامل ومرارة الهاجى ، ومن ثم يقلب الآية - كما يقولون - ويوجه بقية الرسالة إلى خصمه على هذا النحو .

« وهبها لم تلاحظك بعين كليلة ، عن عيوبك ...... ولم تكن كاذبة فيما أثنت به عليك ، فالمعيدى تسمع به خير من أن تراه ، هجين القذال ، أرعن السبال ، طويل العنق والعلاوة ، مفرط الحمق والغباوة ، سيىء الجابة والسمع ، بغيض الهيبة ، سخيف الذهاب والجيئة ، ظاهر الوسواس ، منتن الأنفاس ، كثير المعايب ، مشهور المثالب ، كلامك تمتمة ، وحديثك غمغمة ، وبيانك فهفهة ، وضحكك قهقهة ، ومشيتك هرولة ، وغناك مسألة ، ودينك زندقة ، وعلمك مخرقة .

مَسَاوٍ لوْ قُسِمْنَ عَلَى الغَوانِى لَمَا أُمْهِرنَ إلاَّ بِالطَّلاقِ

حتى إن باقلا موصوف بالبلاغة إذا قرن بك ، وهبنقة مستوجب لاسم العقل إذا أضيف إليك ، وطويسا مأثور عنه يمن الطائر إذا قيس عليك ، فوجودك عدم ، والاغتباط بك ندم ، والخيبة منك ظفر ، والجنة معك سقر ، كيف رأيت لؤمك لكرمى كفاء ، وضعتك لشرفى وفاء ؟ وأنى جهلت أن الأشياء إنما تنجذب إلى أشكالها ، والطير إنما تقع على أُلاَّفِهَا ، وهلا علمت أن الشرق والغرب لا يجتمعان وشعرت أن المؤمن والكافر لا يتقاربان ، وقلت الخبيث والطيب لايستويان وتمثلت :

أيُّهَا المُنْكِحُ الثريَّا سُهَيْلاً عَمْرَكَ الله كيفَ يَلتَقِيانِ

وذكرت أنى علق لايباع ممن زاد ، وطائر لا يصيده إلا من أراد ، وغرض لا يصيبه إلا من أجاد ، ما أحسبك إلا قد تهيأت للتهنئة ، وترشحت للترفية ، لولا أن جرح العجماء جبار ، للقيت من الكواعب ما لاقى يسار ، فما هم إلا ببعض ما به هممت ، ولا تعرض إلا لأيسر ما له تعرضت ، أين ادعاؤك رواية الاشعار ، وتعاطيك حفظ السير والأخبار ؟ أما ناب إليك قول الشاعر :

بَنُو دَارِمٍ أكْفَاؤُهُمْ آلُ مِسْمَعٍ وَتُنْكَحُ فى أكفَائِهَا الحَبِطَاتُ

وهلا عشيت ولم تغتر ، وما أشك أنك تكون وافد البراجم ، أو ترجع بصحيفة المتلمس ، وهل عضلنى همام بن مرة فأقول : زوج من عود خير من قعود .

ولعمرى لو بلغت هذا المبلغ لارتفعت عن هذه الحطة ، ولا رضيت بهذه الخطة ، فالنار ولا العار ، والمنية ولا الدنية ، والحرة تجوع ولا تأكل بثديها وماكنت لأتخطى المسك إلى الرماد ، ولأمتطى الثور بعد الجواد ، فإنما يتيمم من لم يجد ماء ، ويرعى الهشيم من عدم الجميم ، ويركب الصعب من لاذلول له » .

ويظل ابن زيدون عازفا على نفس القيثارة مرسلا أنغامه المريرة ومعانيه الموجعة ، يسوقها على لسان ولادة موجها إياها إلى ابن عبدوس خالعا عليها مشاعر الصبابة تجاهه قائلا :

« ولعلك إنما غرك من علمت صبوتى إليه ، وشهدت مساعفتى له ، من أقمار العصر ، وريحان المصر ، الذين هم الكواكب علوَّ همة ، والرياض طيب شيم :

مَنْ تَلْقَ منهمْ تقُلْ لاَقَيتُ سَيِّدهُمْ مِثْل النجومِ التى يَسْرى لها السَّارِى

تحن قدح ليس منها ، ما أنت وهم ؟ وأنى تقع منهم ؟ وهل أنت إلا واو عمرو فيهم ؟ وكالوشيظة فى العظم بينهم ؟

وإن كنت إنما بلغت قعر تابوتك ، وتجافيت عن بعض قوتك ، وعطرت أردانك وجررت هميانك ، واختلت فى مشيتك ، وحذفت فضول لحيتك ، وأصلحت شاربك،ومططت حاجبك ، ورققت خط عذارك ، واستأنفت عقد أزرارك ، رجاء الاكتنان فيهم ، وطمعا فى الاعتداد منهم ، فظننت عجزا ، وأخطأت إستك الحفرة ، والله لو كساك محرق البردين ، وحلتك مارية بالقرطين ، وقلدك عمرو الصمصامة ، وحملك الحارث على النعامة ، ما شككت فيك ، ولا سترت أباك ، ولا كنت إلا ذاك ، وهبك ساميتهم فى ذروة المجد والحسب ، وجاريتهم فى غاية الظرف والأدب ، ألست تأوى إلى

بيت قعيدته لكاع ، إذ كلهم عزب خالى الذراع ، وأين من انفرد به ممن لا غلب إلا على الأقل الأخس منه ، وهل يجتمع فيك إلا الحشف وسوء الكيلة ، ويقترن على بك إلا الغدة ، والموت فى بيت سلولية .

تَعَالَى اللهُ ياسَلْمَ بن عمرٍو أَذَلَّ الحِرصُ أعناقَ الرجالِ»

الذى لاشك فيه أن ذكر البعض لا يغنى عن استعراض الكل ، ولكن هذا القدر الذى أوردناه من الرسالة الهزلية يمكن أن يساعد القارئ بقدر كاف على أن يلقى أضواء كاشفة على جوانبها المختلفة .

وإذا كانت هذه التحفة الأدبية النفيسة لم تحقق الغرض الذى بسببه أنشئت – وهو النيل من ابن عبدوس وإبعاده عن ولادة حتى يصفو الجو لابن زيدون – فالأمر الذى لاشك فيه أنها أثرت فن النثر العربى وبخاصة الجانب الفكاهى منه ، ذلك الجانب الذى لم يصب جانب التوفيق فيه إلا قلة من أدباء العربية .

وقبل أن نسجل انطباعنا عن هذه الرسالة ينبغى أن نشير إلى عامل رئيسى حال بينها وبين أن تؤدى الغرض الذى استهدفه كاتبها ، إن هذا العامل يتمثل فى موقفين تورط فيهما ابن زيدون فجانب من خلالهما حدود اللياقة وأساء إلى ولادة إساءة بالغة ، فأما الموقف الأول فيقع فى مستهل هذه الرسالة حين زعم ابن زيدون أن ابن عبدوس يستعمل عشيقته قوادة ، وهو أمر ينزل ولادة منزلة من حضيض المهانة ، و لم يقف الأمر عند ذلك بل جعله ينزل عن هذه العشيقة إلى ولادة ويخلفها عليها ، إن العبارة التى استعملها ابن زيدون على ما فيها من تأنق وإيقاع تخدش حياء أية امرأة من عرض الطريق ، فضلا عن أميرة فى مكانة ولادة ، لقد خانت ابن زيدون لباقته وتخلت عنه حصافته حين أرسل هذا القول فى مستهل رسالته « وإنك راسلتنى مستهديا من صلتى ماصفرت منه أيدى أمثالك ، متصديا من خلتى لما قرعت دونه أنوف أشكالك **مرسلا خليلتك مرتادة،مستعملا عشيقتك قوادة ، كاذبا نفسك أنك ستنزل عنها إلىّ وتخلف بعدها علىّ** » .

وأما الموقف الثانى فهو سقطة أخرى سقطها ابن زيدون فى حق ولادة فى مجال مبارزته الكلامية مع ابن عبدوس ، لقد دفعت الغيرة الشديدة به إلى أن يعير غريمه بأنه – أى ابن زيدون – أول من جنى طيب الثمر وترك له فضل الطعام،وكانت السقطة هذه المرة شعرا لانثرا ، ذلك فى قصيدته الطائية التى يقول فيها :

ونُبِئتها بَعْدى استحمدتْ بسير إليك لمغْنى غَمَضْ
أبا عامرٍ عَثْرةٌ فاستِقلْ لتُبْرم من وُدِّها ما انتقضْ
ولا تَعتصِم ضِلّة بالحجاج وَسِلّمْ فَرُبَّ احتجاجٍ دحضْ
وَحَسْبى أنّى أطَبْتُ الجنى لأفنائه وأبحْتُ النّفَضْ

إن الهدف من الرسالة الهزلية – والأمر كذلك – مقضىّ عليه بالإخفاق ولكن يبقى بعد ذلك ماهو أنفس من ذلك ، إنه الإثراء الفنى لتراث الكتابة العربية ممثلا فى الجهد الذى بذله أديب الأندلس الكبير فى هذا العمل الأدبى المرموق .

وإذا كان الخير ينبثق أحيانا من الشر ، فإن هذه الظاهرة النادرة الوقوع إن صدقت على شىء فإنما تصدق على هذه الرسالة ، ذلك أن الغيرة خلة ذميمة وظاهرة شريرة ، ومع ذلك فقد أثمرت هذه الخلة الذميمة هذا العمل الأدبى الفريد الذى نستمتع بقراءته ودراسته .

هذا وإن الرسالة الهزلية من حيث الإطار ربما كانت امتدادا طبيعيا لنهج من الكتابة قديم بدأه الجاحظ برسالته،الأمر الذى ألمحنا إليه قبل صفحات قليلة .

أما فيما عدا ذلك فإن الرسالة منفردة بنمطها الأسلوبى المتميز من خلال ظاهرة النثر الفنى ، ذلك أن ابن زيدون شاعر حتى وهو يكتب ، ومن هنا كانت ألفاظه مختارة ، وكلماته ذات إيقاع ، وعباراته ذات إشراق ، وفقراته تقتنص المعانى اقتناصا ، وتلفها لفا ، وتصل إلى المرمى فى انسيابية بارعة ورشاقة محببة .

إن صنوفا من الثقافة والمعرفة والأفكار والتحصيل واللماحية والشاعرية تطرز الرسالة الهزلية من أولها إلى آخرها ، ومن ثم فإننا نستطيع أن نسجل

فى غير غلو أن رسالة ابن زيدون هذه ليست إلا جماع معرفة جمة ، وثمار ثقافة واسعة ، وحصيلة ذاكرة مترعة ، ونتاج فكر عميق ، كتبت بقلم شاعر ، وأسلوب كاتب ، وإحساس عاشق ، ولماحية أديب ، ونزوة غيور .

ولقد لعبت الغيرة دورا صاخبا فى مبنى الرسالة ومحورها ، لقد كانت الدافع الجارف وراء الهجاء الموجع ، ثم السخرية القاتلة ، مع ما صاحب ذلك من تحقير لشأن ابن عبدوس ، ثم تجهيل له ، وتحليل لصفاته وهيئته ، وحركاته وسكناته ، وحديثه وكلامه ، وبيانه وضحكه ، وعبوسه وغنائه ، وعلمه ودينه ، إن كان ابن زيدون قد أبقى له على علم أو دين . لقد فعل ابن زيدون بابن عبدوس مالم يسبق أن فعله وزير أديب بوزير أديب ، ربما كانت السيوف والرماح إحدى اللغات التى استعملت فى مناسبات الخلاف بين الوزراء ، أما ابن زيدون فقد كان يكسو غريمه ثم لايلبث أن يعريه ، ويرفعه ثم يهبط به ، ويطويه ثم ما يلبث أن ينشره ، فعل ذلك فى دورات ، وكأنما هو مع غريمه فى حلبة مصارعة ، يتلذذ بإطالة دورة المبارزة زيادة فى التنكيل به،وإلحاحا فى النيل منه .

هذا ولاينبغى للدارس أن يغفل عن الثروة الثقافية والأدبية التى ضمتها دفتا الرسالة من أخبار الأعلام الأقدمين ، وجمهرة أمثال العرب ، وطائفة الحكم النفيسة ، ومختارات الأشعار التى انتقيت بمهارة ووضعت فى مكانها بحذق ، بحيث أدت كل حكمة دورها ، واحتل كل بيت مكانه ، ونفذ كل مثل مهمته .

لقد تنبه الشيخ جمال الدين بن نباتة إلى قيمة الرسالة وما احتوت عليه من أعلام ونفائس فأفرد لشرحها كتابا نفيسا أسماه « سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون » وهو كتاب لايستغنى عن اقتنائه والاطلاع عليه كل دارس جاد أو أديب يبغى استكمال ثقافته .

على أنه لا ينبغى لنا أن نغض الطرف عن عبارة أحد حساد ابن زيدون حين قال : « لو رددنا ما اقتبسه ابن زيدون إلى أصوله لم يبق شىء » وجوابنا

على ذلك هو : هل فى استطاعة أديب آخر أن يقتبس ماقد اقتبس ابن زيدون ، إن من الظلم لابن زيدون أن يطلق على جهده عبارة اقتباس ، ذلك لأن الأمر ليس اقتباسا ، وإنما هو تحصيل علم ، واقتناء ثقافة ، واقتناص معرفة ، احتواها جميعا عقل فطن ، وفكر لماح ، ونفسية أديب ، وشفافية شاعر .

(٧)

السيرة الذاتية والتاريخية :

قليلون أولئك الأدباء الذين يستطيع الدارس أن يستخلص سيرتهم الذاتية وصورة حياتهم من آثارهم جلية القسمات واضحة المعالم . ومن حسن الطالع أن ابن زيدون يعتبر واحداً من أولئك القليلين الذين يمكن الوقوف على الأحداث الكبرى فى حياتهم من واقع أدبهم شعراً كان أو نثرا .

ولما كان المقام مقام العناية بنثر ابن زيدون ، فإننا نحاول أن نسجل جانبا من المواقف الكبرى فى حياته من واقع نثره ، تلك المواقف التى كان لها أثر فى تحويله من بيئة إلى أخرى ، سواء أكان هذا التحول فى نطاق الانتقال من مدينة إلى مدينة ، أو من ولاء ملك إلى طاعة ملك آخر .

إن محنة ابن زيدون مع أبى الحزم بن جهور معروفة ، انتهت به إلى السجن بعد محاكمة صورية خضعت للأهواء ، ولم يلتزم فيها سبل العدالة ، واعتمدت على شهادة الزور من شهود بعضهم لا وزن له ولا قيمة ، وحيل فيها بين أديبنا الكبير وبين أن يدفع التهمة عن نفسه ، ولقد وجدت هذه المحنة الكبرى سبيلها لأن يسجل أديبنا أحداثها ومراحلها بقلمه البليغ الصارم ، وأسلوبه المتميز البارع ، إنه يحكى قصة محاكمته وسجنه على نحو يمثل جانبا من سيرته الذاتية من خلال رسالة طويلة بعث بها إلى صديقه أبى عامر بن مسلمة قال فى بعض فقراتها :

« فى علمك أنى سجنت مغالبة بالهوى ، وهو أخو العمى ، وقد نهى الله

تعالى عن اتباعه ، وذكر أنه مضل عن سبيله إذ يقول : « وَلاَ تَتَّبِع الهَوَى فَيُضِلّك عَنْ سَبِيل الله » ، وقال الشاعر :

إذَا أنتَ لم تَعْص الهوى قَادكَ الهوى إلى بعضِ ما فيه عليكَ مَقَالُ

دون أن تدرك بعض الحاجة به ، أو استثبات تؤمن مواقعة الزلل معه ، بل « أوْرَدَهَا سعدٌ وسعدٌ مُشْتَمِلْ مَا هكذا تُورَدُ يا سَعْدُ الإبِلْ »

وشهد ابن العطار العشار العارى عن الثقة والأمانة ، البعيد من الرعية والصيانة، الناشر لأذنيه طمعا ، الآكل بيديه جشعا ، فكان القول ما قالت حذام ، و لم يقتصر على أن الحق بالشهود وهو واو عمرو فيهم ، ونون الجمع المضاف معهم ، دون أن يلحق بخزيمة ذى الشهادتين ، وينوب منفردا عن اثنين :

وليس عَلَى الله بِمُسْتَنْكرٍ أنْ يَجْمَعَ العَالَمَ فى وَاحِدِ

فكلهم أفتى بالإعذار إلى ، فيما شهد به من ذلك علىّ ، ثم سجنى إن لم آت بمدفع ، أو أصدع من الحجة بمقنع ، فاحتاط واجتهد ، وتحرى واقتصد ، وصالحنى من هذه الفتيا على النصف بتأخير الإعذار ، وتقديم السجن ، والصلح جائز بين المسلمين ، ثم أظهرت إليه عقدا كان المتوفى — قدس الله روحه ونور ضريحه — قد أشهد فيه أن لا مال له ، وأن جميع ما تحيط به الدار التى توفى بعيد هذا الإشهاد فيها إنما هو للغانية التى فى عصمته حاشا دقائق بينها ، ومحقرات عينها ، ومعلوم أن من أشهد بهذا على نفسه ، وتقيد إلى مثله من لفظه، فمحال أن يخلف عهدًا أو يهلك عن وصية ، وسألته الشورى فيما أثبته من هذا العقد ، فلم يجبنى إلى ذلك ، ولو لم تكن الشورى من أدب الله إذ يقول : « وَشَاوِرْهُمْ فى الأمْرِ فإذا عَزَمْتَ فتوكَّلْ عَلَى الله » ، لوجب أن يعلم أنها لقاح العقل ، ورائد الصواب ، وأن للتشاور إحدى الحسنيين : صوابا يفوز بمحمدته ، أو خطأ يشارك فى مذمته ، قال الشاعر : ولا تجعل الشُّورَى عليكَ غَضَاضَةً فإنَّ الخَوَافى عُدَّةٌ لِلْقَوَادِمِ »

إن ابن زيدون لا يتخلى عن ملكة السخرية هنا أيضا ، إن سخريته بالشاهد لمن أطرف ما يمكن تصويره فى مثل هذا المقام .

وتنتهى مهزلة المحاكمة ، ويحكم على الأديب الكبير بالسجن ، فيصفها للتاريخ ولنا ، ويقصها وقد امتلأ برداه ألما ، وتميزت حشاه غيظا فيقول ، وقد أوردها صاحب الذخيرة بروايتين نختار إحداهما :

« وكنت أول حبسى قد وضعت من السجن فى موضع جرت العادة بوضع مستورى الناس وذوى الهيئات منهم فيه ، وفى الشر خيار ، وبعضه أهون من بعض ، فمنيت من مطالبة بعض من يأتمر الناظرون فى السجن له ، ويسمعون منه ، بما اقتضى نقلى إلى حيث الجناة المفسدون ، واللصوص المقيدون ، وشكوت ذلك إلى الحاكم الحابس لى فى اليوم الذى مضى ذكره بمشهد من تقدم وصفه ، فانتفى من الرضى به ، وأظهر الامتعاض منه ، وتقدم إلى الموكل بالسجن فى اختيار مجلس أباين فيه من لا تليق بى ملابسته ، وأنتبذ عن من لا ترضى لى مجالسته ثم لم ألبث أن أحضره مجلس نظره ، وأمر بتأديبه على أمثاله فيما أمره به ، وانتهائه إلى ما حد له ، واستأنف العهد فى التضييق على ، ومنع من اعتاد صلتى من الوصول إلىّ ، فأصعدت إلى غرفة فى السجن أقنعنى بها مع خساستها ، وأسلانى عن المصيبة بالكون فيها على مضاضتها ، انفرادى من لفيف الأخلاط ، ومن ضمه السجن من السفلة والسقاط ، فحين استوائى إليها عهد بحطى إليهم وخلطى بهم ، ووضعى بينهم ، فنقلت فى نفسى ثلاث نقل على أقبح النصب وأسوأ الرتب ، ودخل إلى فى هذا الحال من أبلغنى عن ابن أخى الحكم رسالة جامعة من السب الفاحش لفنون مشتملة من الوعيد المرهب على ضروب » .

فى اعتقادنا أن علماء الاجتماع ودارسى علم الجريمة وتاريخ السجون يستطيعون أن يفيدوا من هذه الرسالة فائدة جليلة ، وفى استطاعة علماء النفس أن يحللوا نفسية أديب حبس ظلما وسجن بدافع من الأهواء الطائشة . إن أديبنا الكبير وقد هاله أمر نفسه وسوء حاله لم يكتف بفقرات نثرية يسجل بها محنته ، ولكنه رأى أن الشعر هنا ضرورة مكملة للنثر ، فختم قصته بقصيدة

تحكى أعماق مشاعره وأصداء آلامه وكوامن أوجاعه ولواعج لوعته ، وهو فى كل من النثر والشعر يلتزم فنية الشكل والإطار وأناقة التعبير والاحتواء .

إن أبا الوليد بن زيدون يكتب أول الأمر إلى أبى عامر بن مسلمة ، ثم يثنى بالكتابة إلى المعتضد نفسه يبدى الأمل فى المثول بين يديه ، والانتظام فى حضرته ، والانخراط فى خدمته ، إنها مرحلة الانتقال فى قرطبة مسقط رأسه ومرتع صباه ومرباه ، ومغنى لعبه وصبابته إلى اشبيلية حيث عاش واستقر فترة من الزمان طويلة غير قريرة – فقد كان هواه دائما فى قرطبة – وإن كان قد عاش فى اشبيلية بين السفارة والوزارة ، يقول ابن زيدون فى رسالته إلى المعتضد :

« أطال الله بقاء الحاجب فخر الدولة مولاى وسيدى ، ومولى المناقب الجليلة والضرائب النفيسة ، فى أكمل ما تكفل له به من علو القدر ونفاذ الأمر ، وخصه من النعم بأسبغها سربالا ، وأبردها ظلالا ، وأحمدها مآلا .

كنت – أعز الله الحاجب مولاى – قد كتبت إلى الوزير أبى عامر عبده بما أ يقنت أنه انتهى إليه ، واشتمل عليه ، فكتب الوزير إلى بعض أسبابه بما يقوم مقام المراجعة لى بما يرتفع عن قدرى ، ولا تتسع له ساحة شكرى ، لعلمى أنه عن الحاجب – أيده الله – صدر ، وبإذنه نفذ ، والذى عدانى عن أن يكون الكتاب فى ذلك إلى الحاجب – أبقاه الله – التأدب بآداب حصفاء العبيد فى الإجلال والإعظام ، وترك التبسط والإقدام ، وقلما استغنت أوائل مطالب الأتباع لحضرة الملوك عن وسائط تمهد لها ، وتعتمد أوقات الإمكان بها ، لا أنى اتخذت إلى الحاجب – أدام الله علوه – غير سيادته ذريعة ، أو التمست إليه إلا من نفاسة نفسه شفاعة ، وأنى معدل لمثلى عن تفيؤ ظلاله ، والاعتماد بحبله ، وصناعة الأدب كاسدة إلا عليه ، وطريق الأمل موحشة إلا إليه ! ولم يدعنى إلى استطلاع ما قبله شك فى كرمه ، ولا سوء ظن بسماحة شيمه ، بل لزوم الطريقة فى التوطئة للمطلب ، والتدرج إلى إحراز الأرب ، وحسبى أن أملى قد ارتاد الجناب الرحب ، والمشرب العذب ، ولعل الحظوظ

ستكشف ، والنوائب ستصرف ، إلى أن أبلغ إلى أبعد غايات الأمل من مشاهدة حضرته العلياء ، والنظر إلى غرته الزهراء ، فوالله ما ينصرف فكرى ، ولاينصرم حين من عمرى ، إلا فى الذكر له ، والشوق إليه ، وتصور المثول بين يديه ، وأنا أقدم الاعتذار من مهابة تستملك جنانى ، وحصر يكاد يقطع فى أول المشافهة لسانى ، فإن حدث ذلك فعذرى عذر الفضل بن سهل وقد انقطع بين يدى الرشيد فقال : ياأمير المؤمنين ، من فراهة العبد أن تملك قلبه مهابة سيده » .

لعلنا نلاحظ أن هذه الرسالة تحوى أسلوبا متميزا من القول ، ذلك أن أدينا يكتب إلى ملك أديب فارس شاعر لم تتوطد بعد بينهما أسباب المودة ، ولذلك فإنه عمد إلى التحسب فى خطابه حيث لمخاطبة الملوك نمط من القول ومنهج من الأسلوب متميزان عما يخاطب بهما سواد الناس ، الأمر الذى يقتضى اختيار الألفاظ وانتقاء المعانى التى تناسب المقام ، ومن الطريف أن مخايل الدبلوماسية تتبدى واضحة فى هذه الرسالة من خلال الأناقة المفرطة فى أسلوب التعبير ، الأمر الذى جعل المعتضد فيما بعد يعهد إلى ابن زيدون بالوزارة ، كما جعله يكلفه بالسفارة بينه وبين ملوك الأندلس وحكامها .

(٨)

ختام القول فى هذا السبيل أن ابن زيدون كان مالكا لعنان الكتابة ملكيته لعنان الشعر ، فقد عمد إلى الكتابة التقليدية التى تصور امتدادا للمدرسة المشرقية عمدا ، لم يفعل ذلك عن قصور غاية أو ضعف همة ، وإنما فعل ذلك ولاء لثقافة رأى أن تمتد جسورها ، واحتفالا برواد كبار رأى أن يكرمهم .

واختط ابن زيدون لنفسه خطة أصيلة ذاتية فى الكتابة أيضا ، يعمد فيها إلى الفكرة البكر ، والأسلوب المترسل غير المقيد ، ويمطر قارئه بما لا يحصى عدا من الحكم المتواكبة ، والأمثال المتتابعة ، وأبيات الشعر المتعاقبة ، وأخبار القدامى التى لا يعرفها ولا يحفل بها إلا الخاصة ، وربما غلا فى ذلك غلوا ، فلقد أحصيت له فى ثلاث صفحات من رسالة بعينها أكثر من خمسين مثلا

من أمثال العرب بين منثور ومنظوم ، ناهيك ببراعة استشهاده بآيات القرآن الكريم ، وأحاديث الرسول العظيم .

ويعمد ابن زيدون كذلك إلى التميز واستهداف التفوق فى رسائل بعينها ، ولعل المثل الأوضح فى ذلك؛ الرسالة الهزلية المشهورة - وقد مر حديثها - ولا بأس من الاستشهاد بالرسالة الجدية كذلك ، غير أننا نعتقد أنه لم يعمد فيها إلى ما استهدفه من الرسالة الهزلية ، فالرسالة الجدية كتبها مضطرا للدفاع عن حياته ، وأما الأخرى فقد كتبها متطوعا للنيل من غريمة فى حب ولادة ، والاستهزاء به ، والسخرية منه .

ويتميز ابن زيدون فى كتابته أيضا - ربما دون قصد - بالترجمة لذاته وشرح أحداث زمانه ، وعلاج مشكلات عصره ، وكشف مساوئ معاصريه ، بحيث يمكن أن تشكل رسائله سجلا موثقا يفيد منه المؤرخ والأديب وعالم النفس وأستاذ الاجتماع ، ومن هنا كانت بعض رسائله من الإطناب بحيث تعتبر من أطول الرسائل التى خلفها الكتاب العرب ، ومن البساطة بحيث تشفى الغلة ولا تبعث السأم أو تسوق الملل .

ولابن زيدون رسائل غنائية يعبر فيها عن كوامن نفسه ، وخبيئات أشجانه ، ولواعج صبابته ، فلقد كان ابن زيدون - حسبما ذكرنا - شاعرا وهو يكتب النثر ، الأمر الذى جعله يتميز بظاهرة ربما لم تظهر عند غيره من الكتاب بالصورة التى برزت لديه ، تلك هى الجمع بين الرسالة النثرية والقصيدة الشعرية على صعيد واحد ، قد يبدأ بالقصيدة ثم يكمل نثرا ، وقد يجعلها واسطة العقد ، وقد يجعلها مسك الختام ، صحيح أن بعض الكتاب عمد إلى هذا النهج ، ولكن قصائدهم الملحقة برسائلهم لم تكن تتعدى بضعة أبيات أو بضعة عشر بيتا على الأكثر من الشعر الضعيف ، أما ابن زيدون فإنه ينشئ الرسالة الطويلة الشاعرية المعانى ، الإيقاعية الألفاظ ، ثم يضمنها القصيدة من عيون الشعر التى تصل فى بعض الأحيان إلى خمسين بيتا ، إن هذه الظاهرة تقودنا إلى حقيقة هامة هى أن ابن زيدون كان يرى الصيغة الأدبية متكاملة الأجزاء متناسقة البناء ، إنها الشعر والنثر على حد سواء .

وقد يكون من الخير هنا فى ختام هذا البحث أن نقرر أن ابن زيدون كان صاحب مشاركة فى التصنيف - حسبما ذكر مؤرخوه - إلى جانب الإبداع فى الشعر والتفوق فى النثر ، لقد ألف كتابا لطيفا لصديقه أبى عامر بن مسلمة فى اشبيلية أسماه « حديقة الارتياح فى وصف حقيقة الراح » .

لقد كان ابن زيدون سراجا فى سماء الأندلس ، وقيثارة فى سمع الزمان ، عزف الكون على أوتارها أجمل الشعر وأعذبه ، ورددت الدنيا من خلالها أبلغ النثر وأطيبه .



محتويات الكتاب

الموضوع | صفحة

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع